الإنسانيات في فكر الأشاعرة والماتريدية
مناقشات وردود

إعداد

د/ مصطفى محمد يحي عبده

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد كلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق جامعة الأزهر

من ٨١١ إلى ٩٠٠

The Humanities in Ash'ari and Maturidi Thought systematic vision

Prepared by
Dr. Mustafa Mohamed Yahya Abdo
Assistant Professor of Doctrine and Philosophy
Faculty of Fundamentals of Religion and Dawah, Al-Azhar University, Zagazig

الإنسانيات في فكر الأشاعرة والماتريدية
مناقشات وردود

مصطفى محمد يحي عبده
قسم العقيدة والفلسفة -كلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق- جامعة الأزهر
البريد الإلكتروني:Mustafa.mohamed@azhar.edu.eg

ملخص البحث:
فإن قضية الانسانيات أو كما يعبر عنها في علم الكلام بأفعال العباد، أو الفعل الانساني من كبريات القضايا التي تناولها الأشاعرة والماتريدية بالبحث مجتهدين في محاولة تقديم حل لها، يتوافق هذا الحل مع قواطع الشرع الحكيم من شمول قدرة الله عز وجل، وعموم خلقه سبحانه وتعالى لكل شيء، وما ثبت من أن للعبد فعلا جاء به التكليف، وورد به الأمر والنهى.
وهكذا شكل هذان الأمران – عموم القدرة الإلهية، وضرورة نسبة الفعل للعبد - أساس نظرة الأشاعرة والماتريدية إلى مسألة الإنسانيات، وقد استقرأ الأشاعرة والماتريدية الأقوال، التي قيلت في حل هذه المسألة وخاصة آراء الجبرية الجهمية، وآراء القدرية الأوائل والمعتزلة ، فرأوا أن كل واحد منهما لم يراع الأمرين السابقين معاً، وهما أساس المسألة، ومن ثم فلم يرتضيا قولاً منهما.
فقول الجبرية مع أنه راعى الأمر الأول، وهو عموم تعلق قدرة الله عز وجل، إلا أنه لم يلتفت إلى الأمر الآخر، وهو تحقيق الفعل للعبد، وبيان وجه تعلقه به حتى يرد به الأمر والنهى، ومن ثم الحساب ثواباً وعقاباً.
وقول القدرية والمعتزلة رغم أنه بالغ في تحقيق الأمر الآخر، وهو إثبات الفعل للعبد، إلا أن مبالغتهم في التركيز على هذا الأمر وحده، جعلهم يحدون من ذلك الشمول الثابت للقدرة الإلهية، ويحاولون تخصيص ذلك العموم الثابت للخلق الإلهي بدون أدلة مرضية في ذلك التحديد، وهذا التخصيص.
لكل ذلك وغيره لم يرتض الأشاعرة ولا الماتريدية قول المعتزلة في الفعل الإنساني، كما لم يرتضوا قول الجبرية، وذهبوا في هذه القضية مذهبا وسطا فقالوا لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، فليس الإنسان مجبوراً جبراً خالصاً بحيث يصبح مجرد محل لما يجرى عليه من أفعال، وليس هو في نفس الوقت مستقلاً بقدرته يفعل بها ما يشاء، حتى ولو خالف فعله إرادة الله عز وجل ومشيئته، وقال الأشاعرة والماتريدية هنا إن الله عز وجل خالق لكل شيء بما في ذلك أفعال العباد، وللعباد في أفعالهم الكسب، فالفعل الواحد له نسبتان، فإذا نسب إلى الله تعالى فإنما هو لأنه سبحانه وتعالى خلقه وأوجده وأحدثه، وإذا نسب إلى العبد فإنما هو لأن العبد كاسب له، وتعلقت قدرته المحدثة به.
والبحث يبرز وسطية أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية في هذه القضية المهمة من قضايا علم الكلام.

الكلمات المفتاحية:الجبرية – القدرية – الأشاعرة – الماتريدية – أفعال الإنسان – الكسب.

The Humanities In Ash'ari And Maturidi Thought
Systematic Vision

Mustafa Mohamed Yahya Abdo
Department Of Doctrine And Philosophy-Faculty Of Fundamentals Of Religion and Dawah, Zagazig, Al-Azhar University
Email: Mustafa.mohamed@azhar.edu.eg

Abstract:

The issue of the humanities, or as it is expressed in the books of theology with the actions of the servants, or the human act is one of the major issues that the Ash'aris and Maturidis dealt with in research, striving to try to provide a solution to it, so that this solution conforms to the decisiveness of the wise Sharia from the comprehensiveness of the power of God Almighty, and the generality of His creation, the Almighty. For everything, and what is proven that the servant has an act, the mandate came, and the command and prohibition came with it.

Thus, these two matters - the generality of divine power, and the necessity of attributing the act to the servant - formed the basis for the Ash'ari and Maturidi view of the issue of humanity. The two previous ones together, and they are the basis of the issue, and therefore they did not accept either of them.

So the saying of Jabriya considers the first command the generality of the power of God Almighty, and did not pay attention to the other command, which is the realization of the action for the servant, and the explanation of the aspect of his attachment to it until the command and prohibition are returned to it, and then the account is a reward and punishment.

And the saying of the Mu'tazilites exaggerated the realization of the other matter, which is to prove the action of the servant, but that made them limit that fixed comprehensiveness of the divine power, and they try to allocate that fixed generality of the divine creation without satisfactory evidence in that specification, and this specification.

For all that and others, the Ash'aris and the Maturidis did not accept the statement of al-Jubayrah or the saying of the Mu'tazilites in human action, and they unanimously agreed in this regard that there is neither compulsion nor authorization, but a matter between two things. Earning A single action has two attributes, so if it is attributed to God Almighty, it is because God Almighty created it, created it, and brought it into being. The research highlights the moderation of the Sunnis from the Ash'aris and Maturidis in this important issue of theology.

key words:Jabriya - Qadariyyah - Ash'ari - Maturidih - Human Actions – Gain.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

{ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ } [١]

والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين

وبعد فإن قضية الانسانيات أو كما يعبر عنها في علم الكلام بأفعال العباد، أو الفعل الإنساني من كبريات القضايا التي تناولها الأشاعرة والماتريدية بالبحث مجتهدين في محاولة تقديم حل لها، يتوافق هذا الحل مع قواطع الشرع الحكيم من شمول قدرة الله عز وجل، وعموم خلقه سبحانه وتعالى لكل شيء، وما ثبت من أن للعبد فعلا جاء به التكليف، وورد به الأمر والنهى.

وهكذا شكل هذان الأمران – عموم القدرة الإلهية، وضرورة نسبة الفعل للعبد – أساس نظرة الأشاعرة والماتريدية إلى مسألة الإنسانيات، وقد استقرأ الأشاعرة والماتريدية الأقوال، التي قيلت في حل هذه المسألة وخاصة آراء الجبرية، وآراء القدرية الأوائل والمعتزلة، فرأوا أن كل واحد منهما لم يراع الأمرين السابقين معاً، وهما أساس المسألة، ومن ثم فلم يرتضيا أحداً منهما.

---

(١) سورة البقرة الآية ٣٢.

فقول الجبرية راعى الأمر الأول، وهو عموم تعلق قدرة الله عز وجل، إلا أنه لم يلتفت إلى الأمر الآخر، وهو تحقيق الفعل للعبد، وبيان وجه تعلقه به حتى يرد به الأمر والنهي، ومن ثم الحساب ثواباً وعقاباً.

وقول المعتزلة بالغ في تحقيق الأمر الآخر، وهو إثبات الفعل للعبد، إلا أن مبالغتهم في التركيز على هذا الأمر وحده، جعلهم يحدون من ذلك الشمول الثابت للقدرة الإلهية، ويحاولون تخصيص ذلك العموم الثابت للخلق الإلهي بدون أدلة مرضية في ذلك التحديد، وهذا التخصيص.

لكل ذلك وغيره لم يرتض الأشاعرة ولا الماتريدية قول القدرية ولا قول المعتزلة في الفعل الإنساني، كما لم يرتضوا قول الجبرية، وقاموا بمناقشة أدلتهم والرد عليها عقليا ونقليا، وأجمعوا في هذا الصدد على أنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، فليس الإنسان مجبوراً جبراً خالصاً بحيث يصبح مجرد محل لما يجرى عليه من أفعال، وليس هو في نفس الوقت مستقلاً بقدرته يفعل بها ما يشاء، حتى ولو خالف فعله إرادة الله عز وجل ومشيئته.

وقدم الأشاعرة والماتريدية في هذه القضية قولا وسطا يجمع بين النقل والعقل، فأبقوا على كلية أن الله تعالى خالق لكل شيء بما في ذلك أفعال العباد، وأثبتوا أن للعباد في أفعالهم الكسب، به صح التكليف، وعليه يترتب الجزاء ثوابا وعقابا، فكان للفعل الواحد عندهم نسبتان، فإذا نسب إلى الله تعالى فإنما هو لأنه سبحانه وتعالى خلقه وأوجده وأحدثه، وإذا نسب إلى العبد فإنما هو لأن العبد كاسب له، وتعلقت قدرته المحدثة به.

فرأيت أن مثل هذا الموضوع جدير بالبحث والدراسة لإبراز هذه الجهــود التي توافق فيها الأشاعرة والماتريدية، وإبراز ما امتازوا به من طريقــة للنقاش من أصحاب الأقوال المخالفة لهم فمن استدل بالنقل تعاملوا معــه بالنقل، ومن لجأ إلى العقل تعاملوا معه بالعقل، وقد حاولت قدر الامكــان جمع أقوال الأشاعرة والماتريدية في موضع واحد ما داما قد اتفقـا فــي ذلك، أما اذا كان ثمة اختلاف بينهما فكنت أبين موضع الاختلاف بينهما.

خطة البحث

اشتمل البحث على تمهيد وأربعة مباحث وخاتمة على النحو الآتي:

تمهيد: حول تاريخ البحث في مسألة الإنسانيات

المبحث الأول: موقف القدرية والجبرية من المسألة

المبحث الثاني: قول المعتزلة في الفعل الإنساني:

المبحث الثالث: المسألة في فكر الأشاعرة والماتريدية:

المبحث الرابع: القدرة الحادثة و أثرها في الفعل الإنساني عنــد الأشــاعرة والماتريدية :

الخاتمة: وقد ذكرت فيها أهم نتائج البحث ثم ذيلت البحث بثبت لأهم المصادر والمراجع

تمهيد: حول تاريخ البحث في هذه المسألة:

أولا: مسألة الإنسانيات قديمة – حديثة :

إنه وإن كنا معنيين بالدرجة الأولى بتناول المسألة في فكر الأشاعرة والماتريدية، إلا إنه لابد من أن نشير إلى أن البحث في هذه المسألة قديم قدم الإنسان نفسه فما من عصر إلا وقد نالت المسألة جزءاً من تفكير مفكري هذا العصر، فعلى سبيل المثال، بحث الفلاسفة اليونانيون قديماً هذه المسألة، ومال بعضهم إلى القول بحرية الإنسان واختياره في أفعاله، وخير ممثل لهؤلاء، الأبيقوريون، ورأى بعضهم أن الإنسان مجبر في أفعاله، وليس له فيها إرادة ولا اختيار، ويمثل هؤلاء الرواقيون(١)

وكذلك اهتم أصحاب الديانات السابقة على الإسلام ببحثها أيضاً، حيث يذكر الباحثون في هذا الصدد أنه كان من بين اليهود من يقول بالجبر، كما كان منهم من يقول بالاختيار(٢)

المسألة في الإسلام :

لما جاء الإسلام، وأنزل القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم، وقرأه الصحابة رضوان الله عليهم، وجدوا من بين آياته ما يفهم منه أن

---

(١) أفعال العباد أ.د/ سعد صالح، ط دار الطباعة المحمدية الأولى ١٤٠٩هـ، ص٨، ٩ بتصرف يسير.

(٢) الجانب الإلهي د/ محمد البهي، ط السادسة مكتبة وهبة ١٤٠٢هـ، ص٦٣ وما بعدها، وانظر تاريخ المذاهب للشيخ محمد أبو زهرة ص٩٤ .

الإنسان مختار في فعله وذلك كما في قوله تعالى: { فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَــنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ} [١]، كما وجدوا من بين الآيات ما قد يفهم منه أن الإنسان مجبر في أفعاله، كما في قوله تعالى: { وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}[٢]، إلى غير ذلك من الآيات، فاختلفت الأفهام تجاه ذلك حتى أوشك الأمر أن يحــدث اختلافــاً وتفرقاً بين المسلمين، ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فــي هــذا الاختلاف من خطر على الأمة الإسلامية التي مازالت في مهدها، فأراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتلافى انشقاق الأمة بسبب إثارة هذه المشكلة، فكان ينهى دائماً عن إثارتها، وعن الجدل فيها[٣].

فمن ذلك ما روى عن أبى عمرو بن شعيث عن أبيه عن جده قــال: "خــرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على أصحابه وهم يختصمون فــي القــدر، فكأنما فقئ في وجهه حب الرمان من الغضب، فقال بهــذا أمــرتم؟ ولهــذا خلقتم؟ تضربون القرآن بعضه ببعض، بهذا هلكت الأمم قبلكم"[٤]

يقول الشيخ أبو زهرة: فأقوى مسألة كانت هي مسألة القدر، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الخوض فيه، مع وجوب الإيمان به، لأن الخــوض فيه مضلة للأفهام، ومزلة للأقدام، وحيرة للعقول في مضطرب من المــذاهب

---

(١) سورة الكهف / ٢٩ .

(٢) سورة الصافات / ٩٦ .

(٣) التفكير الفلسفي في الإسلام ا.د/ عبد الحليم محمود ص٨٧ وما بعدها بتصرف.

(٤) الحديث أخرجه : ابن ماجة في سننه كتاب الإيمان باب في القدر جـــ١/٤٥ وقــال البوصيري في مصباح الزجاج ٥٨/١ هذا إسناد صحيح رجاله ثقات.

والآراء وذلك يدفع إلى الفرقة والانقسام، ولأن إثارة الجدل فيه إثارة في أمر ليس في سلطان المجادل الإقناع فيه، وليس بيد أحد من الأدلة العقليــة مــا يحسم به الخلاف ويقطع في الموضوع[١].

ولقد انصاع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم لأمر الرسول صلى الله عليــه وسلم، فانتهوا عن النزاع في القدر، وآمنوا بالقدر خيــره وشــره مــن الله تعالى، وفى ذلك يقول الإمام النووي عند شرحه لبعض أحاديث القدر "اعلــم أن مذهب أهل الحق إثبات القدر، ومعناه أن الله تبارك وتعالى قدر الأشــياء في القدم، وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى، على صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى[٢]

واستمر على ذلك الوضع السلف من الصحابة وخيار التابعين إلى أن حــدثت بدعة القدر في أواخر زمن الصحابة[٣].

ويؤكد الإمام عبد الحليم محمود أن اعتقاد الصحاب رضوان الله عليهم، كان ينحو نحو الاعتقاد، بأنه لا تطرف في العالم طرفة عين، ولا تهب فيه نسمة هواء، ولا يحدث فيه حادث صغر أو كبر إلا بإرادة وتقدير من الله ســبحانه وتعالى، وما ذلك إلا لأن فكرة الإلوهية قد ملأت قلــوبهم، وســيطرت علــى

---

(١) تاريخ المذاهب ص٩٥ .

(٢) شرح النووي لصحيح مسلم جـ١/١٥٤ .

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، ط دار الريــان للتــراث، ط أولى ١٤٠٧هـ، جـ١/١٤٥، وقارن جـ١١/٤٨٦، ٤٨٧.

نفوسهم، فاستسلموا لله خاضعين مؤمنين بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، واستسلامهم هذا لله، هو نفسه الذى دعاهم أن يعملوا، وأن يجتهـــدوا في أعمالهم، وأن يعدوا لكل أمر عدته، وأن يتخذوا الأسباب فيعدوا للأعـــداء ما استطاعوا من قوة(١).

وبعد انتقاله صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى بدأت الأمور تختلـــف، وقد كانت هناك مقدمات دعت إلى هذا الاختلاف، حيث اتسعت رقعة الدولـــة الإسلامية، وكثرت الفتوحات، واختلط المسلمون بغيرهم من الأمم، وبكثيـــر من أصحاب الديانات السابقة، وكان من هؤلاء من يتكلم في القدر، فمنهم من يثبته، ومنهم من ينفيه، فبدأ النقاش والنزاع حول مسألة القدر يظهر مـــرة أخرى، حيث بدأ يظهر في الساحة الإسلامية من يتخذ من القدر مبرراً له في ارتكاب الذنوب، واقتراف الكبائر نافياً مسئوليته عن ذلك (٢).

وكلما بعد العهد عن عصر رسول الله صلى الله وسلم، كانت المسألة تأخـــذ شكلاً جديداً في تناولها والخلاف فيها، فلما وقعت الفتنة في عهد عثمان بن عفان وعهد على بن أبى طالب رضى الله عنهما، كثر النزاع جداً حول مسألة

---

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام ص٩٥، ٩٦ بتصرف يسير وقارن فتح الباري لابن حجر جـ١١/٥٠١ .

(٢) تاريخ المذاهب ص٩٥ .

القدر، وكما يقال – الكلام في القدر يشتد كلما اتسع نطاق الفتن، ولذا كـــان الكلام فيه في عهد على أشد وأحد[١].

ويعتبر العلماء هذا العصر – عصر أواخر الصحابة – هو العصر الذى كثرت فيه الاختلافات بين المسلمين[٢]، وكانت الاختلافات هذه المرة تحــدث فـــي الأصول، وبالنسبة لمسألة القدر فقد أخذ الاختلاف حولهـــا شـــكلاً مـــذهبياً، بمعنى أن يتحول الرأي إلى مذهب يكون له أنصاره ومؤيدوه [٣]، وقد تمثـــل النزاع في القدر في هذا العصر في وجود تيارين متعارضين:

الأول: هو تيار القدرية الأوائل، الذين زعموا أن الإنسان يأتي أفعالـــه فـــي حرية كاملة.

والآخر: هو تيار الجبرية الجهمية الذين زعموا أن لا قدرة ولا إرادة للإنسان في أفعاله، وإنما هو مجرد محل لها.

---

(١) السابق ص٩٦ .

(٢) الملل والنحل جـــ١/٢٢ .

(٣) نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية د/ يحيى هاشم فرغل ص٥٨ .

المبحث الأول: موقف القدرية والجبرية من المسألة

أول من تكلم في القدر:

تجمع المصادر على أن أول من تكلم في القدر وأعلنه مذهباً هو معبد بن خالد الجهني كما في رواية الإمام مسلم [١].

وقوام مذهب القدرية هو أن الإنسان حر مختار في فعله، وحتى لا تكون هناك شبهة للجبر أو التعلل بالعلم القديم لله سبحانه وتعالى بما سيكون عليه الفعل، قالوا "لا قدر والأمر أنف" فأنكروا سبق العلم الإلهي بالأشياء قبل وجودها، وزعموا أن الله تعالى لم يقدر الأمور أزلاً، ولم يتقدم علمه بها، وإنما يستأنفها علماً حال وقوعها.[٢].

علة تسميتهم بالقدرية :

أطلق على هؤلاء القوم- لقب القدرية- مع نفيهم القدر من باب تسمية الشيء بضده مبالغة في تمييزهم، وقال بعض العلماء تسميتهم بالقدرية إنما جاءت من حيث نفوا القدر عن الله تعالى وأثبتوه للعبد، ويرى بعض ثالث

---

(١) الحديث أخرجه : مسلم بشرح النووي كتاب الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله عز وجل، جـ١/١٧٨ رقم ٨ .

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي جـ١/١٥٤، وانظر تاريخ المذاهب ص١٠٦، لوامع الأنوار للإمام السفاريين، ط المكتب الإسلامي بيروت ١٤١هـ، جـ١/٣٠٠ .

من العلماء، أن تسميتهم بهذا لما ورد في حديث "القدرية مجوس هذه الأمة"(١).

يقول الإمام البيهقي – وإنما سموا قدرية لأنهم أثبتوا القدر لأنفسهم، ونفوه عن الله سبحانه وتعالى، ونفوا عنه خلق أفعالهم وأثبتوه لأنفسهم، فصاروا بإضافة بعض الخلق إليه دون بعض مضاهين للمجوس في قولهم بالأصلين النور والظلمة، وإن الخير من فعل النور، والشر من فعل الظلمة"(٢).

مناقشة القدرية في قولهم :

لا نريد أن نقف أمام هذا المذهب طويلاً لما يلى :

أولاً : يصطدم هذا المذهب مع الآيات القرآنية التي تؤكد سبق العلم الإلهي لكل شيء، كقوله تعالى: { إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ } (٣)، وقوله: { مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ } (٤).

---

(١) الحديث أخرجه : أبو داود في سننه كتاب السنة باب في القدرة حديث رقم ٤٦٩١، وأخرجه الحاكم في المستدرك جـ١/١٥٩، حديث رقم ٢٨٦ وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع أبى حازم عن ابن عمر، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في التلخيص على ما قال.

(٢) الاعتقاد للإمام البيهقي، ط دار الفضيلة ١٤٢٠، ص٣١٦ وانظر صحيح مسلم بشرح النووي جـ١/١٥٤، تاريخ المذاهب ص١٠٦ .

(٣) سورة القمر / ٤٩ .

(٤) سورة الحديد / ٢٢ .

وقد رأينا قبل ذلك تأكيد النبي صلى الله عليه وسلم على وجوب الإيمان بالقضاء والقدر، وجعل ذلك ركناً من أركان الإيمان، ومن ثم فهذا المذهب يتنافى مع ما قرره القرآن الكريم، وأكدته السنة النبوية الشريفة [١]

ثانياً : أن أصحاب المذهب قد انقرضوا، ولم يعد لهم وجود مما يدل على بطلانه في نفسه[٢].

ثالثا: الجبرية :

بعد أن غالى معبد الجهني في القول بالاختيار، رأى بعض الناس أن هذا القول كأنه ينتقص من السيطرة الإلهية المطلقة، فلما رأوا المغالاة في القول بالاختيار، ثارت ثائرتهم فنادوا بالجبر ودعوا إليه[٣].

والجبر كما يعرفه الشهرستاني هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى – والجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً [٤] والجبرية الخالصة تزعمها ودعا إليها الجهم بن صفوان ومن

---

(١) أفعال الله د/ سعد صالح ص٣٢ وانظر لوامع الأنوار جـ١/٣٠٠، ٣٠١، فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر جـ١/١٤٥، جـ١١/٤٨٧، التبصير فى الدين لأبى إسحاق الإسفرايينى، ط عالم الكتب ١٤٠٣، ص٢٠

(٢) شرح صحيح مسلم للنوى جـ١/١٥٤، لوامع الأنوار جـ١/٣٠٠١.

(٣) التفكير الفلسفي أ.د/ عبد الحليم محمود / ١٤٨، ١٤٩ .

(٤) الملل والنحل جـ١/٧٢ .

تابعه وحاصل مذهبه كما عبر عنه السنوسي هو: وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة"[١].

وبذلك لم يفرق الجبرية بين ما هو اختياري من أفعال الإنسان وبين ما هو اضطراري منها بل جعلوا العباد كما يقول البغدادي "مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم، وليس لهم فيها اكتساب[٢].

ويؤكد الإمام النسفي فيقول "وزعمت الجبرية أن أفعال الخلق كلها لله تعالى، وهى كلها اضطرارية، لا اختيار للخلق فيها ولا قدرة كحركات المرتعش [٣]

قوام مذهب الجبرية :

إن قوام مذهب الجبرية هو أن الأفعال إنما تنسب إلى الإنسان باعتباره محلاً لها فقط، وليس للإنسان دخل فيها ألبتة، فلا قدرة ولا استطاعة ولا اختيار أصلاً وإنما يخلق الله تعالى، الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات"[٤].

---

(١) شرح المقدمات في العقائد / ٤٦، ٤٧ .

(٢) أصول الدين للبغدادي ص١٣٤ .

(٣) التمهيد لقواعد التوحيد لأبى المعين النسفي، تحقيق د/ جيب الله حسن أحمد ص٢٧٧، ٢٧٨، وقارن تبصرة الأدلة له، ط المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق ١٩٩٠، جـ٢/٥٩٤.

(٤) الملل والنحل جـ١/٧٣، وانظر بحر الكلام للنسفي، ط مكتبة دار الفرفور ١٤٢١هـ، ص١٤٥.

أدلة الجبرية على قولهم :

حاول الجبرية أن يدعموا قولهم بما يلي:

١- الآيات التي تثبت لله تعالى عموم الخلق كقوله تعالى: { ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [١]، وقوله تعالى : { وَاللَّـــهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [٢].

٢- قالوا إن في تحقيق الفعل ونسبته إلى العبد، يؤدى إلى أن يكون هناك تشابه بين العبد وبين الله تعالى في حين أن الله تعالى قـــد نفى ذلك بقوله تعالى: { أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُـــرَكَاءَ خَلَقُـــوا كَخَلْقِـــهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ} [٣].

إذا فمنهج الجبرية في الاستدلال على قولهم إنما هو التركيز علـــى الـــدلائل الموجبة دخول الأفعال تحت قدرة الله تعالى، فتمسكوا بتلك الدلائل، وجعلـــوا الأفعال مخلوقة لله تعالى خارجة عن أن تكون مقدورة لغيره لاستحالة تعلق قدرة غير الله تعالى بما تعلقت به قدرة الله تعالى[٤].

---

(١) سورة الأنعام / ١٠٢ .

(٢) سورة الصافات : ٩٦ .

(٣) سورة الرعد / ١٦ .

(٤) تبصرة الأدلة جـــ٢/٥٩٥ .

مناقشة أقوال الجبرية :

نستطيع القول بأن الجبرية قابلوا غلواً بغلو، وتطرفاً بتطرف، فكما بالغ معبد في تحقيق الفعل للإنسان لتأكيد مسئوليته عنه حتى أداه ذلك إلى نفى القــدر السابق، بالغ جهم في تحقيق الفعل لله تعالى وإبعاد الإنسان عن أن يكون له دخل في فعله سوى كونه محلاً له غفلة من جهم أن هذا القول يــؤدى إلــى بطلان التكليف وحقاً ما يقول أبو المعين النسفي إن كل فريق نظر إلى الأدلة التي تخدم قوله وعمى عن الأدلة الأخرى التي تدل على خلاف مــا يقولــه، وهذا خطأ في المنهج[١]، فالأصل أن نحاول الجمع والتوفيق بين الأدلة كلهــا ولا نهمل شيئاً على حساب شيء آخر.

وقد ناقش العلماء مذهب الجبرية، وبينوا أنه مذهب باطل بطلانــاً واضــحاً، ودللوا على بطلانه بدلالة السمع، ودلالة العقل، ودلالة الضرورة.

فمن حيث السمع فلأنه مخالف لقوله تعالى: { اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ} [٢]، وقولــه: {وَافْعَلُوا الْخَيْرَ} [٣] وقوله تعالى:{فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَــالَ ذَرَّةٍ خَيْــراً يَــرَهُ} [٤]، وقوله: { جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [٥].

---

(١) تبصرة الأدلة جـ٢/٥٩٥ .

(٢) سورة فصلت / ٤٠ .

(٣) سورة الحج / ٧٧ .

(٤) سورة الزلزلة / ٧ .

(٥) سورة السجدة / ١٧ .

ومن حيث العقل، فلأنه لو لم يكن للإنسان في فعله مدخل أصلاً، لا قدرة ولا اختياراً، ولا كسباً، لأدى ذلك إلى بطلان الأمر والنهى، حيث لا فعل للمـــأمور أو المنهى [١].

أما من حيث الضرورة، فيقول السعد "هو باطل لأنا نفرق بالضـــرورة بـــين حركة البطش، وحركة الارتعاش، ونعلم أن الأول باختيارنا دون الثاني" [٢].

---

(١) تبصرة الأدلة جـــ٢/٥٩٧، بحر الكلام ص١٤٦ .

(٢) شرح العقائد النسفية ص٥٨، وقارن تبصرة الأدلة جـــ٢/٥٩٧، التبصير في الدين / ١٠٧، ١٠٨، أصول الدين للبزدوي ص١٠٤، ١٠٥ وانظـــر الفصـــل لابـــن حـــزم جـــ٢/٥٥، وما بعدها.

المبحث الثاني: قول المعتزلة في الفعل الإنساني:

قضية أفعال العباد تعتبر ركيزة من الركائز التي يقوم عليها الفكر الاعتزالي، وهى من القضايا ذات الشأن، فعلى أساس القول في افعال العباد تقوم قضايا كثيرة تدخل في صلب أو صميم المذهب الاعتزالي، حيث يقوم على قولهم في هذه المسألة أصلان من أصول المعتزلة الخمسة، هما أصل العدل وأصل الوعد والوعيد، فلقد كان من مقتضيات العدل عند المعتزلة أن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد، وما ذلك إلا ليصح التكليف من جهة، ولكى ينزه الفعل الإلهي عن القبائح والشرور التي تقع في أفعال العباد من جهة أخرى، وعلى أساس من ذلك يتأتى بعد ذلك كلام المعتزلة في الوعد والوعيد، الذى تستحوذ عليه فكرة استحقاق المكلف للثواب والعقاب.

ولقد وضع المعتزلة لأنفسهم أصولاً وقواعد ينطلقون منها للكلام في أفعال العباد، محافظة منهم على العدل والحكمة الإلهيتين، حيث قرروا من خلال أصلهم الثاني –العدل– أن الله تعالى، عادل في أفعاله حكيم في تصرفاته، ومن معانى العدل والحكمة أنه تعالى يفعل الحسن، ولا يفعل القبيح، ولما كان الله تعالى لا يفعل القبيح، فهو تعالى لا يظلم، فالظلم مما يدرك العقل قبحه، وإذا كان الله تعالى لا يظلم، وكان في نفس الوقت قد كلف الإنسان بافعل ولا تفعل، وسوف يحاسبه على أفعاله ثواباً أو عقاباً، رأى المعتزلة عند ذلك أنه يتحتم القول بأن الإنسان هو الذى يوجد فعله ويختاره لتصح كل هذه الأمور، يقول المسعودي: "وأما القول بالعدل، فهو أن الله تعالى لا يحب الفساد، ولا

يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به، ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم "[١].

ويرى المعتزلة طبقاً لذلك أن القول بأن الله تعالى هو الذى يخلق الفعل الإنساني، فيه إلحاق الظلم بالفعل الإلهي، وهو ما يكرس المعتزلة جهودهم في تنزيه الله تعالى عنه، ومن ثم قرر المعتزلة أن العبد هو الذى يخلق أو يوجد فعله الاختياري حتى تصح المسئولية، ويتأتى الثواب والعقاب، وحتى لا يقطع المعتزلة العلاقة أو الصلة بين الفعل الإنساني والقدرة الإلهية، نراهم – كما قال المسعودي في النص السابق يؤكدون أن الإنسان إنما يفعل ويترك، بالقدرة التي أعطاها الله تعالى له.

وانطلاقاً كذلك من تركيز المعتزلة، على الدخول في مسألة أفعال العباد، بقصد تصحيح مسئوليتهم عنها، نراهم يفرقون بين الفعل الاضطراري، والفعل الاختياري فيقرون بأن الأول لا دخل للإنسان فيه، بل هو من فعل الله عز وجل، أما الآخر فلأنه مدار المسئولية والجزاء فهو الذى يوجده الإنسان ويختاره بقدرته التي أعطاها الله له[٢].

إجماع المعتزلة على هذا القول :

---

(١) مروج الذهب للمسعودي، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، ط المكتبة الإسلامية بيروت بدون، جـ٣/٢٣٤ .

(٢) حمودة غرابة / أبو الحسن الأشعري ص٥٤، ٥٥ .

يكاد يكون القول بأن العبد هو الذى يوجد فعله باختياره، محل إجماع من رجال المعتزلة، يسجل لنا ذلك القاضي عبد الجبار" اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم، وقيامهم وقعودهم، حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل قد أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم"[١].

وقد مر كلام المعتزلة في التعبير عن أن العبد موجد لفعله بمرحلتين، أولاهما مرحلة المتقدمين من المعتزلة، وهؤلاء كانوا يقولون إن العبد يوجد فعله، ويتحاشون من إطلاق القول بأن العبد يخلق فعله، ولعل سبب ذلك كما يشير إمام الحرمين يرجع إلى قرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، وثانيتهما مرحلة المتأخرين منهم، وهؤلاء قد أخذتهم الجرأة بعض الشيء فسموا العبد خالقاً على الحقيقة[٢].

يقول عبد الجبار موضحاً، بينا أن المخلوق لا يفيد أنه مخترع، ولا أنه من فعل الله تعالى، ... ودللنا على أن العبد في الحقيقة يوصف بأنه يخلق بقوله تعالى: { وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً}[٣] وقوله تعالى: { وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ

---

(١) المغنى جـ٨/٣ وانظر الفرق بين الفرق ص١١٤، التبصير في الدين ص٦٤، الملل والنحل جـ٣٩/١، المعتزلة زهدي جار الله ص٩٢ .

(٢) الإرشاد ص١٨٧، ١٨٨، وانظر أصول البزدوي ١٠٣ وما بعدها، تبصرة الأدلة جـ٥٩٤/٢، شرح المقاصد جـ٩٣/٢ .

(٣) سورة العنكبوت / ١٧ .

الطَّيْرِ}[١] وأول من أجاز إطلاق هذا الوصف على العبد – أبو على الجبائي[٢].

وينبغي أن نلاحظ أن متأخري المعتزلة عندما أجازوا استعمال، لفظ الخالق في الإنسان، فإنهم إنما يستعملونه من حيث المعنى الأعم للخلق، وهو المعنى اللغوي، الذى هو بمعنى التقدير[٣] يقول عبد الجبار "إنا لو خلينا وقضية اللغة لأجرينا هذا اللفظ على الواحد منا، كما نجريه على الله تعالى، لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير"[٤].

منهج المعتزلة في إثبات قولهم في الفعل الإنساني:

من المعتزلة من سلك مسلك الضرورة، وقال إن العلم بأن العباد يوجدون أفعالهم علم ضروري، وأبرز من يمثل هذا الفريق – أبو الحسين البصرى وأتباعه، يقول صاحب المواقف وشارحه "فأبو الحسين ومن تبعه يدعى في إيجاد العبد لفعله الضرورة، أي يزعم أن العلم بذلك ضروري لا حاجة به إلى

([١]) سورة المائدة / ١١٠ ٠

([٢]) التمهيد لقواعد التوحيد لأبى المعين النسفي ص٢٧٥ وما بعدها، تفسير الرازي جـ٣/١٠٧ ٠

([٣]) انظر القاموس المحيط ص٧٩٢، باب القاف فصل الخاء مادة خلق٠

([٤]) شرح الأصول الخمسة ص٣٨٠، والمحيط بالتكليف ص٣٥٥، تبصرة الأدلة جـ٢/٥٩٥، الإرشاد ص١٨٧ وما بعدها٠

استدلال[١] ولكن ينبه عليه بأن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش، وبين الصاعد باختياره إلى المنارة والهاوي منها، ويعلم أن الفعلين الأولين – أي حركة المختار، وحركة الصاعد، يستندان إلى دواعيه واختياره، وأنه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما[٢]

مسلك سائر المعتزلة :

رأى جمهور المعتزلة أن الحكم بكون العبد يوجد فعله الاختياري ويحدثه، يحتاج إلى نظر واستدلال، يقول الإمام الرازي : "الطائف الثانية : الذين يقولون إن علمنا بكوننا موجدين لأفعالنا، علم استدلالي، وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزلة"[٣].

ومن أهم أدلة المعتزلة عي هذا الصدد ما يلي:

أولاً : الأدلة العقلية :

كلام المعتزلة في هذا الصدد يرتكز على طريقين اثنين، أحدهما وقوع هذا الفعل بحسب أحوالنا، وانتفائه بحسب أحوالنا، والثاني حسن الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام[٤].

---

(١) شرح المواقف جـ٨/١٧٠، وانظر الأربعين للرازي جـ١/٣١٩، التحقيق التام في علم الكلام للشيخ الظواهري ص١١٧ .

(٢) شرح المواقف جـ٨/١٧٠ بتصرف.

(٣) الأربعين جـ١/٣٢١، شرح المواقف جـ٨/١٧٢ .

(٤) المحيط بالتكليف ص٣٤٠، وانظر حاشية السباعي على خريدة أبى البركات الدردير، ط أولى ١٣٣١ القاهرة، ص٨٩ .

وتوضيحا للطريق الأولى:

يقول المعتزلة إننا نعلم مما نشاهده أن تصرف الإنسان يقع بحسب قصده ودواعيه إذا كان سليماً، وكذلك نعلم انتفاء هذا التصرف إذا كان كارهاً له، ولم يكن له داع إليه، والعلم بوقوع التصرف بحسب القصد والداعي ضروري يقول عبد الجبار "إن العلم بوقوع تصرفنا بحسب دواعينا وقصودنا، وغير ذلك من أحوالنا، حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس[١].

وما وقع من تصرف الفاعل بحسب قصده ودواعيه، يجب أن يكون فعلاً له، وحادثاً من جهته، لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لأدى إلى أن الفاعل لا تعلق له به، وفى هذا نقض لما أسسه المعتزلة في الفقرة السابقة، من القول بأن العلم بوقوع تصرف زيد بحسب قصده ضروري[٢]

ويوضح قاضى القضاة هذا الأمر بطريقة أخرى فيذكر أن حاجة وقوع هذه التصرفات إلينا لا تخلو إما أن تكون لاستمرار العدم أو لاستمرار الوجود، أو لتجدد الوجود، ثم يبطل مالا يصح من هذه الاحتمالات فيقول : لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار العدم، لأنها كانت معدومة وإن لم نكن، ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود، لأننا نخرج عن كوننا قادرين

---

(١) المغنى جـ٨/٨ وما بعدها.

(٢) السابق / ١٣ بتصرف وقارن التمهيد للباقلاني ص٣٤٦

وهى مستمرة الوجود، وببطلان هذين الأمرين لم يبـق إلا أن تكـون هـذه التصرفات محتاجة إلينا لتجدد الوجود على ما نقوله[١].

استحالة مقدور بين قادرين :

انطلاقا مما قرره المعتزلة في الفقرة السابقة من أن فعل العبد حـادث مـن جهته، وأن جهة احتياج الفعل إلى الفاعل هي جهة الحدوث، يقرر المعتزلـة بناء على ذلك استحالة وقوع مقدور بين قادرين، وذلك لأن الحـدوث الـذى يتعلق بالقادر هو من الصفات التي لا تقبل التزايد[٢]

وتوضيحا للطريق الثانية:

تعرف الطريقة الثانية بطريقة الأمر والنهى، وهى طريقة المتقدمين من رجال المعتزلة، والاستدلال في هذه الطريقة يقوم على القول بأن العلم بحسن الأمر والنهى يتوقف على حصول العلم بتعلق تصرف العباد بهم ووقوعه حسـب قصودهم ودواعيهم يقول عبد الجبار "فأما الاستدلال على أن تصرف العبـد فعله بالذم والمدح وحسن الأمر والنهى، فقد اعتمد عليه شيخنا أبـو علـى رحمه الله في كتبه وغيره من الشيوخ المتقدمين، وذكره شيخنا أبو هاشـم رحمه الله أيضاً"[٣].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٣٤٣ بتصرف وانظر المغنى جـ٢٢/٨ ومـا بعـدها، نهايـة الأقدام / ٧٩ .

(٢) المغنى جـ١٣٢/٨ .

(٣) المغنى جـ٢٥/٨ .

وكلام المعتزلة هنا – امتداد لكلامهم في الحسن والقبح، يقرر ذلـك الإمـام الألوسي قائلاً "إن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى، لما نعاها علـيهم، ولا عاقبهم بها، ولا قامت حجة الله تعالى عليهم، ... وإن أسندوا الملازمـة وكذلك يفعلون إلى قاعدة التحسين والتقبيح، وقالوا معاقبة الإنسان مثلاً بفعل غيره قبيحة في الشاهد، لاسيما إذا كانت من الفاعـل، فيلـزم طـرد ذلـك غائباً[(١)].

ثانياً : الأدلة السمعية :

المعتزلة لا يعولون كثيراً على الأدلة السمعية لإثبات أن العبد هـو المحـدث لفعله، ذلك أنهم يرون أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة كأنه متعـذر، وذلك لأن صحة السمع إنما تتوقف على إثبات أن الله تعالى عـدل لا يظلـم، حكيم لا يعبث، وما لم يتوفر لنا علم بهذه الأمور لا يمكننا الاستدلال بالقرآن على شيء من ذلك[(٢)].

وليس معنى هذا الكلام أن المعتزلة لم يستخدموا الأدلة السمعية غاية الأمـر أنهم إنما يوردون الأدلة السـمعية فـي هـذا الصـدد، للاسـتئناس بهـا، والاستشهاد على أن القرآن قد دل على ما دل عليه العقل، يقول القاضي عبد

---

(١) روح المعاني للألوسي جـ١/٢١٩، ٢٢٠، وانظر نهاية الاقدام ص٨٣ وما بعـدها، الإرشاد لإمام الحرمين ص٢٠٣، المغنى للقاضي عبد الجبـار جــ٨/٢٧، شـرح الأصول الخمسة له أيضا ص٣٣٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٣٥٤، ٣٥٥، وانظر المطالب العالية للرازي جـ٩/٢٧٥-٢٧٧، قضية الخير والشر د. محمد الجليند، ط الحلبى ١٩٨١م، / ٢٨٥، ٢٨٦ .

الجبار مبينا أنه احتج بآيات من القرآن على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، وذلك لم يورده على طريقة الاستدلال والاحتجاج، فإن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر، وإنما أوردها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له[1].

ومن الآيات التي يستدل بها المعتزلة الآيات التي يأمر الله فيها عباده بالطاعة، وينهاهم عن المعصية ويقولون لو لم يكن الإنسان محدثاً لفعله، لما صح أمره ولا نهيه، ومن ذلك قوله تعالى: { وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} [2]

---

(1) شرح الأصول الخمسة ص٣٥٤، ٣٥٥ باختصار

(2) سورة البقرة / ٤٣ .

المبحث الثالث : المسألة في فكر الأشاعرة والماتريدية:

أولاً : قول الأشاعرة والماتريدية على وجه العموم :

نظر الأشاعرة والماتريدية إلى مسألة أفعال العباد نظرة تتسم بدقة المأخذ، والاتساق مع حقائق الشرع، ومع واقع الإنسان في آن واحد ورفض الأشاعرة والماتريدية قول كل من الجبرية الجهمية، والمعتزلة وخرجوا بقول متوسط بين هذين الطرفين، فقالوا لا جبر ولا تفويض ولكن قالوا بالكسب، وعبروا عنه بأنه أمر بين أمرين.

انظر إلى الغزالي وهو يقرر توسط الأشاعرة والماتريدية بين هذين الطرفين، قائلاً: فانظر الآن إلى أهل السنة كيف وفقوا للسداد، ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا – القول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان، واختلف وجه تعلقهما، فتوارد القدرتين على شيء واحد غير محال"[١].

ويقرر الغزالي في موضع آخر أنه إذا بطل الطرفان – الجبر والقدر– لم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد، وهو أنها – حركة العبد وأفعاله – مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص٨٢، ٨٣ .

عنه بالاكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط [١].

إذن – فمذهب الأشاعرة والماتريدية قائم على تحقيق الأفعال للعباد، لأنهم بها صاروا عصاة ومطيعين، وعلى جعل هذه الأفعال في نفس الوقت مخلوقة لله تعالى، وطبقاً لذلك رأى الأشاعرة والماتريدية أن بإثبات الأفعال للعباد يتحقق العدل وينتفى الظلم، وبإثبات أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى يتحقق ما وصف الله تعالى به نفسه من أنه سبحانه وتعالى: { خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [٢]، ومن أنه تعالى على كل شيء قدير[٣].

ففعل العبد على قول الأشاعرة والماتريدية له جهتان، جهة اختراع وخلق وإيجاد، وجهة اكتساب، والفعل ينسب إلى القدرة الإلهية من جهة اختراعه، وإلى قدرة العبد من حيث اكتسابه، فلم يأت قول الأشاعرة والماتريدية بالكسب من فراغ، وإنما هو حاصل نظرهم في ذينك الأمرين الذين أشرنا إليهما، وهما عموم القدرة الإلهية، والتي من خواصها الخلق والاختراع والإيجاد والإحداث، وأن للعبد فعلاً أمر به ونهى عنه فتحصل

---

(١) اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين جـ٢/٢٦٤، ٢٦٥ .

(٢) سورة الأنعام / ١٠٢ .

(٣) تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفي جـ٢/٥٩٦، وقارن التوحيد للماتريدي ص٢٢٩ وما بعدها.

من ذلك أن الله تعالى خالق للفعل مخترع له، وأن العبد مكتسب لهذا الفعل[١].

ويؤكد محققوا الأشاعرة والماتريدية، أن القول بأن للعبد في فعله الكسب فقط، وأن الله تعالى هو الخالق لفعل العبد كما هو الخالق للعبد نفسه، هو ضرورة ألجأ إليها التقابل بين الأمرين السابقين المشار إليهما، يقول السعد: لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال، كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب"[٢].

هذا وقد ظهر القول بالكسب في كلام الأشاعرة والماتريدية منذ زمن مبكر، فقد عبر الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى عن الفعل الإنساني، بأنه خلق لله تعالى وكسب للعباد، حيث يقول في الفقه الأكبر "وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون، كسبهم على الحقيقة، والله خالقها"[٣]

---

(١) المصدر السابق جـ٢/٦٤١، ٦٤٢ بتصرف وقارن الروضة البهية لابن أبى عزبة ص٣٠٢ وما بعدها.

(٢) شرح العقائد النسفية ص٥٨ .

(٣) الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة بشرحه لملا على القارئ ص٧٨، ٧٩ وقارن إتحاف السادة جـ٢/٢٦٤ .

ثم توارث الأشاعرة والماتريدية القول بالكسب، فيما بعد، وكان محل اتفاق منهم، فما نقرأ كتاباً من كتب الأشـاعرة والماتريديـة إلا وتجـد قضـية الكسب، أو القول بالكسب من بين القضايا البارزة فيه.

وقد آثر الأشاعرة والماتريدية أن يعبروا عن الفعل الإنساني بأنه كسـب تيمنا بكتاب الله تعالى فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن[1] وتعبير الأشاعرة والماتريدية عن تلك العلاقة بين الإنسان وفعلـه، بأنهـا كسب إنما جاء بعد رفضهم لقول من يجرد الإنسان من أي قدرة أو اختيار كالجبرية، وقول من يسند الفعل إلى العبد استقلالاً كالمعتزلة، مع اعتراف أئمة الأشاعرة والماتريدية أنفسهم بصعوبة المسألة في نفسها، وصعوبة أن يقال فيها قولاً فاصلاً يحدد نصيب القدرة الإلهية، والقدرة الإنسانية في الفعل.

فاكتفى الأشاعرة والماتريدية بعد قيام الأدلة على بطلان قول كـل مـن – الجبرية والمعتزلة – اكتفوا بأن يقال بأن قدرة الإنسان تتعلق بفعله بوجه ما من التعلق يعبر عنه بالكسب، وبه يصح التكليف، ويتأتى المدح والذم، وما يتبعهما من ثواب وعقاب، أما تحديد كنه هذا التعلق أو كيفيته فهـو غير لازم.

يقول السعد: – وتحقيقه – الكسب – أن صرف العبد قدرته وإرادته إلـى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، والمقـدور الواحـد

---

(1) الاقتصاد في الاعتقاد ص٨٤، وانظر الفصل لابن حزم جـ٢/١١١، ١١٢.

داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله بجهة الإيجاد، ومقدور للعبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري، وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار[١].

ويشير ابن الهمام متضامناً مع السعد في هذا الملحظ أو المأخذ قائلاً: قام البرهان على وجوب كون كل موجود صادراً عن قدرته تعالى ابتداء بـــلا واسطة، وعلى وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركتيه، صاعداً وساقطاً، فنقول بهما، وإن لم نعلــم حقيقــة وكيفية هذا التعلق فإنه غير لازم"[٢].

جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين:

على خلاف من المعتزلة لم يدفع الأشاعرة والماتريدية القول بأن لقــدرة العبد تعلق بفعله إلى القول بإخراج الفعل الإنساني الاختياري عن قدرة الله عز وجل، كما فعل المعتزلة، ذلك أنه إذا كان المعتزلة قد دفعوا إلى ذلــك بسبب قولهم إن قدرة العبد تتعلق بفعله على جهة الإحداث، فامتنع عندهم – أو استحال دخول مقدور واحد تحت قــدرة قــادرين، فــإن الأشــاعرة

---

(١) شرح العقائد النسفية للإمام السعد ط مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٨هــ، ص٥٨، ٥٩ .

(٢) المسايرة في علم الكلام لابن الهمام ص٥١، ٥٢، وانظر نشر الطوالع لســاجقلى زادة، ط أولى ١٣٤٢هــ، ص٢٦٩، ٢٧٠ .

والماتريدية لا يجعلون جهة تعلق القدرة الحادثة بالفعل جهة إحداث أو اختراع، بل هي فقط جهة اكتساب، أما جهة الإحداث أو الاختراع فهي خاصة بالقدرة الإلهية، وهكذا لما اختلفت جهتا التعلق أجاز الأشاعرة والماتريدية أن يدخل مقدور واحد هو فعل العبد تحت قدرة الله عز وجل القديمة، وقدرة العبد الحادثة، فتتعلق به قدرة الله تعالى خلقاً وإحداثاً واختراعاً، إذ ذلك هو اختصاصها، وتتعلق به قدرة العبد، اكتساباً، وذلك هو ما يناسبها.

يقول أبو المعين النسفي "وبالوقوف على ما بينا من استحالة ثبوت قدرة الاختراع للعبد، ودليل ثبوت الفعل والقدرة له، يعرف جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين"[١]، ويقول الآمدي: مذهب أصحابنا جواز وجود مقدور بين قادرين، خالق ومكتسب، وامتناع ذلك بين قادرين خالقين أو مكتسبين"[٢]

ولقد احتج الأشاعرة والماتريدية على قولهم بجواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين خلقاً واكتساباً بأدلة كثيرة [٣].

---

(١) تبصرة الأدلة للنسفي جـ٢/٦٤٣ .

(٢) أبقار الأفكار للآمدي جـ٢/٣٢٦ .

(٣) أبكار الأفكار للآمدي جـ٢/٣٢٧ وما بعدها، وانظر المواقف للإيجي بشرحه للجرجاني جـ٦/٩١ .

ولقد قصد الأشاعرة والماتريدية بإثباتهم أن فعل العبد داخل تحت قدرة الله عز وجل بخلقه، وتحت قدرة العبد باكتسابه، إبقاء عموم تعلق قــدرة الله عز وجل بكل مقدور، لا فرق في ذلك بين أن لا تتعلق به قدرة العبــد أو تتعلق به، فليس تعلق قدرة العبد بالفعل على سبيل الكسب بمانع من تعلق قدرة الله عز وجل به على سبيل الخلق، فينتج من هذا كله عند الأشاعرة والماتريدية أن لا مقدور إلا والله عز وجل قادر عليه، أو كما يقول الإمام الأشعرى "وقال أهل الحق لا مقدور إلا والله سبحانه عليه قادر، كما أنه لا معلوم إلا والله به عالم "[1].

كما أن قول الأشاعرة والماتريدية ، بأن فعل العبد متعلق بقدرة الله تعالى من حيث خلقه وبقدرة العبد من حيث اكتسابه، إنما هو حصيلة محافظتهم على كلية خالق كل شيء التي وصف الله تعالى بها نفسه في قوله تعالى: { ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُــدُوهُ} [2]، مــن جهــة وإثباتهم للعبد قدرة محدثة لها تعلق بفعله من جهة ثانية يقــول الآمــدي موضحاً ذلك: " ثبت بما قدمناه في امتناع خالق غير الله تعالى – وجــوب تعلق قدرة الرب تعالى بكل ممكن، وثبت بما قدمناه فــي إثبــات القــدرة

---

(1) مقالات الإسلاميين للأشعري جـ٢/٢٢٨ .

(2) سورة الأنعام / ١٠٢ .

الحادثة وجوب تعلقها بمقدورها، ويلزم من الأمرين أن يكون مقدور العبد اكتساباً مقدوراً للرب خلقاً"(١).

إذن فلا مكان للقول باستحالة مقدور بين قادرين في نظر الأشاعرة والماتريدية، بل إن القول بالاستحالة هو ورطة على حد تعبير ابن المنير الذى يقول "وأما استحالة المقدور بين قادرين فإنها ورطة، وإنما يستاق – يدفع– إليها القدرية الذين يعتقدون أن ما تعلقت به قدرة العبد استحال أن تتعلق به قدرة الرب، إذ قدرة العبد خالقة فيستغنى بها عن قدرة خالق آخر"(٢)

وإذا جاز مقدور بين قادرين على ما يقول الأشاعرة والماتريدية، وكانت قدرة الله عز وجل متعلقة بفعل العبد لعموم تعلقها، فيتحصل من ذلك أن كل فعل صدر من العبد اختياراً فله اعتباران، كما يقول بن المنير:

– إن نظرت إلى وجوده وحدوثه وما هو عليه من وجوه التخصيص، فانسب ذلك إلى قدرة الله وحده وإرادته لا شريك له.

– وإن نظرت إلى تميزه عن القسر الضروري، فانسبه من هذه الجهة إلى العبد، وهى النسبة المعبر عنها شرعاً بالكسب(٣).

---

(١) أبكار الأفكار جـ٢/٣٢٩ .

(٢) الانتصاف لابن المنير بهامش الكشاف للزمخشري، ط دار الفكر بدون، جـ١/٢٢٢

(٣) الانتصاف لابن المنير جـ١/١٨٩، ١٩٠ وقارن تمهيد الباقلاني ص٣٤٧ .

وبالجملة فمذهب الأشاعرة والماتريدية في الإنسانيات، قائم على أن الخالق لها والمحدث لها هو الله سبحانه وتعالى، وأن للعباد فيها الكسب فقط، وأن هناك فرقاً بين نوعين من أفعال الإنسان، فهناك فعل اضطراري يخلقه الله عز وجل، من غير اقتران قدرة العبد وإرادته به، فيكون صفة للعبد لا فعلاً له، وذلك كحركة المرتعش، وهناك فعل آخر اختياري يخلقه الله عز وجل ويوجده مقارناً لقدرة العبد، فيوصف بأنه فعل للعبد وكسب له.

ولقد تواردت أقوال أئمة الأشاعرة والماتريدية مؤكدة هذا المذهب، يقول الباقلاني "اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى هو الخالق وحده، لا يجوز أن يكون خالق سواه، وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها، حسنها وقبيحها، خلق له تعالى، لا خالق لها غيره، فهي منه خلق، وللعباد كسب"[١].

ولقد توسط الأشاعرة والماتريدية بقولهم هذا، بين طرفي الجبر والقدر، فتجنبوا ما لزم هذين الطرفين من تفريط في جانب الجبرية وإفراط في جانب المعتزلة، وهذا القدر من القول – أن الله تعالى خالق لفعل الإنسان وللإنسان فيه الكسب، محل اتفاق وإجماع من الأشاعرة والماتريدية، أما توضيح المراد بالكسب، فقد وقع فيه بعض الاختلاف

---

(١) الإنصاف للباقلاني ص٢٠١ ، الإرشاد لإمام الحرمين ص١٨٧.

أقوال الأشاعرة والماتريدية في بيان المراد بالكسب :

بعد اتفاق الأشاعرة والماتريدية على أن ليس للعباد في أفعالهم إلا الكسب، اختلفوا في بيان المراد بهذا الكسب، وكان اختلافهم يدور حول ما إذا كان للقدرة الحادثة التي أثبتوها للعبد تأثير في فعله أم لا ؟ وإليك بعض أقوالهم في ذلك:

أولاً: قول الإمام الأشعري: أثبت الإمام الأشعري للإنسان في فعله الاختياري قدرة محدثة بها يتأتى فعله الكسبي، وعلى أساسها يفترق الفعل الكسبي عن الفعل الاضطراري، إلا أن هذه القدرة الحادثة لا يرقى أثرها إلى درجة إحداث الفعل كما ادعى المعتزلة، وبذلك توسط الأشعري بين قول الجبرية التي جردت الإنسان عن أي قدرة، وبين قول المعتزلة التي أثبتت للإنسان قدرة تتأتى بها أفعاله استقلالاً، وقد نقل الأشاعرة عن شيخهم أن مراده بالكسب أن القدرة الحادثة تكون مقارنة للمقدور بها من غير أن تؤثر في إحداثه إذ التأثير بالإحداث من خصائص القدرة القديمة الثابتة لله عز وجل [١]

ثانياً: قول الباقلاني: تعدى الإمام الباقلاني كما نسبت إليه كتب علم الكلام عن بيان الأشعري في الكسب قليلاً وانتهى قوله إلى أن المراد بالكسب هو

---

(١) في ذلك: اللمع للأشعري /٧٤ وما بعدها، الملل والنحل جـ١/٨٤، نهاية الأقدام ص ٧٠ وما بعدها، أبكار الأفكار للآمدي جـ٢/٣٨٣، شرح المواقف للإيجي جـ٨/١٦٣ وما بعدها.

أن القدرة الحادثة التي هي للعبد تؤثر في صفة الفعل أعنى كونه طاعة أو معصية، أما ذات الفعل، فإنها من أثار قدرة الله عز وجل، وقد تبنى الإمام الشهرستاني هذا القول في الكسب ودافع عنه، وحاول إثبات أن الباقلاني بقوله هذا لم يخالف ما أجمع عليه الأشاعرة والماتريدية من أن الله تعالى خالق كل شيء، ذلك أنه – أي الباقلاني– جعل تأثير القدرة الحادثة في صفة الفعل وصفة الفعل شيء من قبيل الحال الذى ليس بموجود ولا معدوم(١)

ثالثاً : قول الإسفراييني: ممن حاول توضيح المراد بالكسب، الإمام أبو اسحاق الاسفرايني وقد أثر عنه أن القدرة القديمة والقدرة الحادثة إذا تعلقتا بمقدور واحد، وقع المقدور بهما كأنه فعل العبد وقع بإعانة الله، فهذا هو الكسب، لأنه قد أثر عن الإسفرايني أنه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين، ولكن ما محل تأثير القدرة الحادثة في الفعل، حاول الإمام الشهرستاني الإجابة عن هذا السؤال مقرباً بين قول الاسفرايني والباقلاني، فإن كلاً منهما يبرئ جهة الوجود عن أن تؤثر فيه القدرة الحادثة، وكلا منهما يجعل مدار تأثير القدرة الحادثة هو وصف الفعل، غير أن الباقلاني يجعل هذا التأثير في حال الفعل لأنه يثبت الحال، أما

---

(١) الأربعين للرازي جـ٣٢٠/١، المحصل له ص١٩٤، التفسير الكبير له جـ٨٨/٤، الملل والنحل جـ٨٥/١،٨٤ نهاية الأقدام ص٧٣ وما بعدها، اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين جـ٢٦٣/٢ وما بعدها.

الاسفراييني فيحمل تأثير القدرة الحادثة عنده في وجه الفعل، وذلــك لمــا اشتهر عنه من إنكاره للحال[١].

رابعاً : قول إمام الحرمين : تبنى إمام الحرمين في أول حياته مــا كــان يقول به الأشعري من أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصــلاً، وأن كل شيء إنما حدث بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق به قــدرة العبد، وما لا تتعلق به، ثم ذهب في آخر حياته، وفــي كتابــه المســمى بالعقيدة النظامية – إلى خلاف ما تبناه في أول حياته العلميــة، وحاصــل رأيه في هذه المرحلة وفيما يخص الإنسانيات، هو أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل الذى تتعلق به غير أنها غير مستقلة بهذا التأثير وإنمــا تستند إلى سبب آخر تكون نسبتها إليه كنسبة الفعل إليها وهكذا إلــى أن تنتهى الأسباب إلى الله عز وجل الخالق المبدع المستقل بإبداعه من غير احتياج إلى سبب – وقد اهتم إمام الحرمين حتى وهو في هذه المرحلة أن يثبت رفضه لقول كل من الجبرية، والمعتزلة في الفعل الإنســاني، ممــا يجعلنا نجزم بأن الإمام لم يتفق مع المعتزلة في قولهم في الإنسانيات كما قد يدعى البعض[٢].

([١]) نهاية الأقدام للشهرستاني ص/٧٧،٧٨، التفســير الكبيــر للــرازي جـــ٤/٨٨، الأربعين له جـ١/٣١٩،٣٢٠، طوالع الأنوار للبيضاوي ص ٣٠٢ .

([٢]) الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٠٣، وما بعدها، العقيدة النظامية ص ٤٨ وما بعدها، شرح الإرشاد للمقترح ص ٣٢٨، تفسير الرازي جـ٤/٨٨، الملل والنحل جـ١/٨٥، نهاية الأقدام ص ٧٨ وما بعدها، شرح المقاصد جـ٢/٩٣ .

خامساً : موقف متأخري الأشاعرة : مما نسب إلى الباقلاني والإسفرايني وإمام الحرمين:

نلمس اتجاهات ثلاثة في الفكر الأشعري تجاه هذه الأقوال التي نسبت إلى هؤلاء الأئمة

الأول: استنكار صدور مثل هذه الأقوال عن هؤلاء الأئمة والتشكك في صحتها، أو محاولة حملها على أنها صدرت منهم على طريقة الجدل والمناظرة.

ثانياً : حاصله النقد والتفنيد لهذه الأقوال.

الثالث: محاولة التقريب بين هذه الأقوال وبين ما أجمع عليه الأشاعرة ومحاولة التقليل من المخالفة بل محاولة إثبات أن هذه الأقوال لم تخرج عما قاله الإمام الأشعري في الكسب وممن ذهب إلى الاتجاه الأول – الإمام السنوسي[١]، وممن ذهب إلى الاتجاه الثاني الإمام الآمدي[٢]، وممن ذهب إلى الاتجاه الثالث الإمام الشهرستاني [٣] تجاه قول كل من الباقلاني والإسفرايني[٤] والإمام السعد تجاه قول الإسفراييني[٥]

---

(١) انظر الكبرى للسنوسي ص٣٤١، أم البراهين ص ١٦٧.

(٢) غاية المرام ص ٢٢٠، أبكار الأفكار جـ٢/٢٨٣، والشهرستاني خاصة تجاه قول إمام الحرمين، نهاية الأقدام ص٧٩،٧٣،٧٢.

(٣) الملل والنحل جـ١/٨٥، نهاية الأقدام ص ٧٨ وما بعدها.

(٤) انظر: نهاية الأقدام ص٧٢، ٧٣، ٧٧.

(٥) شرح المقاصد جـ٢/٩٣ .

الكسب عند الإمام الكوراني

ونرى الجهد الأكبر في هذا الاتجاه الثالث فيما قام به الإمام الكوراني الذى يرى أن حاصل قول الأشعري في الكسب إنما هو نفى الاستقلال الذى ادعاه المعتزلة، ولا يمنع نفي الاستقلال من إثبات التأثير للقدرة الحادثة في مقدورها تأثيراً مرتبطاً بإذن الله تعالى، وقد اعتمد الإمام الكوراني في فهمه هذا على نصوص من كلام الأشعري وخاصة من كتابه الإبانة، وبناء على هذا الفهم أنزل الكوراني قول الإسفرايني على ذلك، وبناء على ذلك الفهم جعل الكوراني القول الأخير لإمام الحرمين تحقيقاً لقول الأشعري في الكسب.

وهذا الجهد من الإمام الكوراني له اعتباره وقيمته ذلك أنه يجمع هذه الأقوال التي صدرت من هؤلاء الأئمة في الكسب فيجعلها جميعاً تدور في إطار واحد هو نفى الجبر الخالص ونفي الاستقلال المطلق[1].

سادساً: توضيح المراد بالكسب عند الماتريدية يقول صاحب الروضة البهية، الكسب هو صرف القدرة إلى أحد المقدورين وهو – أي هذا الصرف – غير مخلوق لأن جميع ما يتوقف عليه فعل الجوارح من

---

(1) في ذلك كتاب مسلك السداد إلى مسألة خلق أفعال العباد للإمام الكوراني مخطوط بدار الكتب المصرية ضمن عقائد تيمور/٢٥٧، ميكروفيلم/٢٩٩٣٧، كتاب قصد السبيل في حل مشكلات التوحيد للإمام الكوراني أيضاً مخطوط بدار الكتب علم كلام طلعت/ ٣٢٨ ميكروفيلم/ رقم ٨٠٤٩ .

الحركات وكذا التروك، هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى، لا تأثير لقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزماً مصمماً بلا تردد، وتوجهاً صادقاً إلى الفعل طالباً إياه، فإذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل فيكون منسوباً إلى الله من حيث هو حركة، ومنسوباً إلى العبد من حيث هو زناً[١].

وتوضيحاً لهذا الكلام يقول الإمام البياضي – أصل الفعل بقدرة الله تعالى، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، وهو مذهب جمهور الماتريدية[٢].

وإذا أمعنا النظر في قول الماتريدية لرأيناه يئول إلى قول الباقلاني في الكسب من أن أصل الفعل بقدرة الله، وأن كونه طاعة أو معصية بقدرة العبد.

وحاصل القول : أن الذى يجمع الأشاعرة والماتريدية هو رفض قول الجبرية والمعتزلة، والإجماع على أن الله تعالى خالق كل شيء بما في ذلك الفعل الإنساني، وأن للإنسان قدرة محدثة على أفعاله الاختيارية ولها تعلق بهذه الأفعال وهذا التعلق هو ما يعبر عنه بالكسب، وعلى أساس

---

(١) الروضة البهية للإمام أبى عزبة ص٣٠٢ .

(٢) إشارات المرام للبياضي ص ٢٥٦، وقارن اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين جـ٢/٢٦٣، المسايرة لابن الهمام ص٢٥٥.

القول بالكسب يصح التكليف ويتأتى الثواب والعقاب، أما تحديد أثر هــذه القدرة الحادثة في الفعل الإنساني فهو مما اختلف الأشاعرة والماتريديــة في توضيحه.

منهج الاستدلال على الفعل الإنساني عند الأشاعرة والماتريدية :

سوف نعمد إلى أهم أدلة الأشاعرة والماتريدية في هذا الصدد، مع ذكر ما قد يكون للخصوم عليها مــن الاعتراضـــات، وكيــف تنـــاول الأشـــاعرة والماتريدية هذه الاعتراضات بالتفنيد والإبطال.

أولاً : الأدلة العقلية :

الدليل الأول :

أن فعل العبد ممكن، فتشمله قدرة الله تعالى، يعبر الإمام السعد عن هــذا الدليل بقوله "فعل العبد ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى، لما مــر فـــي بحث الصفات، ففعل العبد مقدور لله تعالى، فلو كان مقدوراً للعبــد أيضـــاً على وجه التأثير، لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحــد، وقــد بين امتناعه في بحث العلل.

فإن قيل اللازم من شمول قدرته تعالى، كون فعل العبد مقدوراً له، بمعنى دخوله تحت قدرته، وجواز تأثيرها فيه، ووقوعه بها نظراً إلى ذاتــه، لا بمعنى أنه واقع بها ليلزم المحال.

قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهـو محال. [١]

الدليل الثاني :

يقول الأشاعرة والماتريدية إن العبد لو كان خالقاً لفعلـه، لكـان عالمـاً بتفاصيل ذلك الفعل، ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكـون إلا كذلك، أي عن علم، واللازم وهو علم العبد بتفاصيل فعله باطل، فبطـل الملزوم وهو كون العبد خالقاً لفعله.[٢]

ويضيف الأشاعرة والماتريدية هنا بأن العبد لو كان يخلق فعله، في حين أنه غير عالم بتفاصيله لأدى ذلك إلى إخراج الإتقان والإحكام فـي الفعـل عن أن يكونا دالين على علم المخترع، وفى ذلك ما فيه من نقض للدلالة العقلية.[٣]

هذا وهناك كثير من الأدلة العقلية التي يستدل بها الأشاعرة والماتريديـة، على أن الله تعالى هو الخالق للفعل الإنساني، وليس للعبـد قـدرة خلـق الفعل، وإنما له فقط الكسب[٤]

---

(١) شرح المقاصد للسعد جـ٢/٩٤، وانظر أصول الدين للبزدوى ص١٠٥، الأربعين للرازى جـ١/٣٢٥، شرح المواقف جـ٨/١٦٦، التوحيد لأبى دقيقة جـ٢/٢٠٠ ٠

(٢) هذا الدليل في حاشية السباعي على خريدة الدردير ص٨٨، شرح العقائد النسفية ص٥٥ .

(٣) الإرشاد لإمام الحرمين ص١٩٠، ١٩١ بتصرف.

(٤) للاستزادة انظر: تمهيد الباقلاني ص٣٤٢، التوحيد للماتريدي ص٢٢٩، أصـول البزدوي ص١٠٥، اللمع للأشعري ص٨٥، تمهيد اللامشي ص٩٨، ٩٩، تبصرة الأدلة جـ٢/٦١٢، أبكار الأفكار للآمدي جـ٢/٣٨٢ وما بعدها.

الأدلة السمعية للأشاعرة والماتريدية على قولهم:

تنوعت الأدلة السمعية عند الأشاعرة والماتريدية ما بين استدلال بآيــات القرآن الكريم، وما بين استدلال بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وما بين إجماع سلف الأمة قبل ظهور البدع والخلافات فمن ذلك ما يلي:

الدليل الأول :

قوله تعالى: { ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُــوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ }[١].

بين الأشاعرة والماتريدية أن وجه الاستدلال بهذه الآية على أن الله تعالى خالق لأفعال الإنسان، من جهتين:

أولاهما: عمــوم الخلــق الذى وردت به الآية فيشمل كل شيء بما فــي ذلك فعل الإنسان

ثانيتهما: أنها وردت في مورد التمدح لله عز وجل، فلا يصــح اســتثناء الفعل الإنساني منها.

يوضح الباقلاني الجهة الأولى، قائلاً، إن أفعال العباد مخلوقة إجماعاً، وإن اختلفنا في خالقها، وفى هذه الآية قد أدخل الله في خلقه كل شيء مخلوق فدل أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره سبحانه وتعالى[٢].

---

(١) سورة الأنعام / ١٠٢ ٠

(٢) الإنصاف للباقلاني ص٢٠٢، وانظر أصــول الــدين للبــزدوي ص١٠١، شــرح الإرشاد لابن ميمون ص٤١٢ .

أما الجهة الأخرى، فيوضحها الإمام السعد بقوله : هذه الآية وردت في معرض التمدح للمولى سبحانه وتعالى، وبيان استحقاقه للعبادة، فلا يصح الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه – كما يرى المعتزلة – لأن كل حيوان عندكم كذلك، أي يخلق أفعال نفسه، بل يحمل على العموم، فيدخل فيه أعمال العباد[١].

ويوضح إمام الحرمين هذين الأمرين، اللذين أفادتهما الآية، حتى استدل بها الأشاعرة والماتريدية على مدعاهم بأن الله تعالى خالق فعل العبد، فيقول "الآية تقتضى تفرد الباري تعالى بخلق كل مخلوق، والاستدلال بها يعتضد –يتقوى– بأنا نعلم أن فحواها يتضمن التمدح بالاختراع والإبداع، والتفرد بخلق كل شيء، فلو كان غيره خالقاً مبدعاً، لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص، ولساغ للعبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء ومراده أنه خالق لبعض الأشياء[٢].

الاعتراض على الاستدلال بالآية:

ربما أورد المعتزلة اعتراضاً على الاستدلال بهذه الآية، حاصل هذا الاعتراض، أن الآية وردت بصيغة العموم، وهذا العموم يحتمل تأويله وتخصيصه، وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات، لا يسوغ التمسك به

---

(١) شرح المقاصد للسعد جـ٢/٩٧، وانظر المسايرة فى علم الكلام لابن الهمام ص٤٢ وما بعدها.

(٢) الإرشاد ص١٩٨ .

في القطعيات، وتوضيحاً – يقول المعتزلة هذه الآية مما يجب تخصيصـــها لأمرين:

الأول: أنها خرجت مخرج التمدح، ولو أدخلنا أفعال الإنسان فيها، وقلنا إن الله تعالى هو الخالق لها لزال هذا التمدح، بل يثبت هناك معنـــى يوجـــب الذم، فإن في أفعال الإنسان ما هو قبيح، وما هو افتراء على الله تعـــالى، مما لا يصح أن يكون الله تعالى هو الخالق لها، وعندئذ نقول إنه تعـــالى أراد بهذه الآية الخصوص وإن خرجت مخرج العموم(١).

الثاني: يقول المعتزلة مما يدعم كون هذه الآية خاصة، وإن وردت عامة أنها جاءت بلفظ الخلق لكل شيء، وذات الله تعالى شيء بلا خلاف بيننـــا وبينكم، أو كما يقول إمام الحرمين "واسم الشـــيء يطلـــق علـــى القـــديم والحادث"(٢)

ولم تكن ذاته تعالى داخلة تحت هذه الآية، لما في ذلك من زوال ما سيقت له الآية من إثبات التمدح، إلى ما يضاده، من إثبات النقيصـــة الموجبـــة للذم، إذن فلا يصح في نظر المعتزلة أن يستدل بهذه الآية على كـــون الله

---

(١) تبصرة الأدلة جـ٢/٦٠٩ بتصرف يسير، وانظر أصول الدين للبزدوى ص١٠١، تفسير الفخر الرازى جـ١٣/١٢٨، تفســير النيســابوري بهــامش الطبــري، ط دار المعرفة بيروت ١٤١٢هـ، جـ٧/٢٠٩ .

(٢) الإرشاد لإمام الحرمين ص١٩٩ .

تعالى خالقاً لأفعال الإنسان إذ يتطرق إلى عمومها هذا التخصيص من هاتين الناحيتين[١].

رد الأشاعرة والماتريدية على هذه الاعتراضات :

أولاً: التأكيد على أن الآية خرجت مخرج التمدح، ومعنى التمدح يحصل بما يختص هو تعالى به، ولا يشاركه فيه غيره، ولو خص منه المتنازع فيه – الإنسانيات – لزال معنى التمدح الذى وردت الآية مفيدة له، إذ يصير معنى الآية إن الله تعالى خالق كل شيء هو فعله، أو خالق كل شيء ليس بفعل غيره، وهذا المعنى يساويه فيه كل ما له الأفعال الاختيارية من إنسان وغيره، لأن كل هذه الأشياء عندكم يتأتى فيها أنها خالقة لكل شيء هو فعلها، أو ليس بفعل لغيرها، ولا تمدح لله تعالى بما يساويه فيه كل ما دب ودرج[٢].

ثانياً: قول المعتزلة بأن الإنسانيات فيها القبائح، ولا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها، وإلا لحقه وصف السفه سبحانه وتعالى عن ذلك، قياساً منهم على فاعل ذلك في الشاهد، فيرد الأشاعرة والماتريدية على ذلك، بأنه يجب الفصل بين الشاهد والغائب في هذه المسألة، فليس كل ما قبح

---

(١) تبصرة الأدلة جـ٢/٦٠١ وما بعدها، الإنصاف للباقلاني ص٢٠٢ ، متشابه القرآن ص٢٥١-٢٥٤.

(٢) تبصرة الأدلة وتهكم النسفي من فهم المعتزلة لهذه الآية جـ٢/٦٠٢ .

في الشاهد قبح مثله في الغائب، فهذا استمرار من المعتزلة على أصـلهم الفاسد في التحسين والتقبيح. [١]

ثالثاً : أما محاولة المعتزلة إخراج الآية عن عمومها إلـى الخصـوص متمسكين في ذلك بأن ظاهر اللفظ يقتضى دخول ذات الله تعالى تحت هـذا العموم، فيجب أن تكون الآية مخصوصة، وإذا قبلت التخصيص على هـذا النحو، فلا مانع من أن يخصص منها كذلك الإنسانيات.

فإن هذا الفهم خطأ في نظر الأشاعرة والماتريدية، بل هو على حد تعبيـر أبى المعين النسفى "جهل متفاحش"[٢] وذلك لأن التخصيص إنما هو خروج ما يوجب ظاهر اللفظ بقضية اللغة دخوله فيه، وليس التخصيص خـروج مالا يقتضى ظاهر اللفظ دخوله فيه، وبناء على ذلك نقـول، خـروج ذات الباري تعالى من هذا العموم ليس تخصيصاً، بل هي لم تكن داخلة أصـلاً حتى يكون خروجها تخصيصاً.

يقول الإمام البزدوي "فإن قيل الله تعالى شيء، ولم يكن مخلوقـاً، فكـذا الأفعال لا يبعد أن تكون كذلك، وكذا صفات الله عندكم وأفعاله، فنقـول الله

---

(١) السابق ص٦٠٣، ٦٠٤ .

(٢) تبصرة الأدلة جـ٢/٦٠٥ .

تعالى بأفعاله، وصفاته لا يدخل تحت هذا النص، - كما إذا قيل، فلان ضارب كل حي، لا يدخل الضارب تحت ذلك الكلام من حيث اللغة [(١)]

ويقول السعد مؤكداً أن ظاهر الآية يجب أن يحمل على العموم، فيدخل فيه أعمال العباد، ويخرج القديم -تعالى- بدليل العقل، والقطع بأن المتكلم لا يدخل في عموم مثل أكرمت كل من دخل الدار[(٢)]

وإذا بطل كلام المعتزلة هنا تبقى الآية حجة للأشاعرة والماتريدية على قولهم في أفعال الإنسان.

الدليل الثاني:

قوله تعالى : { وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}[(٣)]

ونلاحظ هنا ترقى الأشاعرة والماتريدية في الاستدلال على كون الله تعالى خالقاً لأفعال الإنسان من آيات تدل على عموم الخلق، فيشمل ذلك الإنسانيات، إلى آيات تدل صراحة على أن العمل مخلوق كما العباد مخلوقون.

---

(١) أصول الدين للبزدوي ص١٠١، ١٠٢، وانظر تبصرة الأدلة جـ٢/٦٠٥ وما بعدها، التوحيد لأبى دقيقة جـ٢/٢٠٢، الإنصاف للباقلاني ص٢٠٢ .

(٢) شرح المقاصد للسعد جـ٢/٩٧ .

(٣) سورة الصافات / ٩٦ .

وقد اختلف الأشاعرة والماتريدية في بيان وجه دلالة هذه الآيـة، على مدعاهم، وحاصل الاختلاف يرجع إلى أن [ما] في الآيـة، هل هي مصدرية، أم موصولة؟ وبم يتأتى الاستدلال هل بجعلها مصدرية، أو موصولة؟ أم أن الدلالة قائمة على أي وجه حملت؟

أولاً : اعتبار أن [ما] مصدرية :

وإلى هذا الحمل ذهب الجمهور حيث استدلوا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى، محتجين في ذلك، بأن النحويين اتفقوا على أن [ما] مع ما بعده في تقدير المصدر فقوله تعالى: "وما تعملون" معناه، وعملكم، وعلى هذا التقدير صار معنى الآية والله خلقكم وخلق عملكم(١)

ولعل السبب الذى دفع معظم الأشاعرة والماتريدية إلى اعتبار أن ما مصدرية، ومحاولة بناء وجه الاستدلال بهذه الآية على هذا الوجه –فيما نرى– هو أن المعتزلة بالغوا في جعل [ما] موصولة، وأوردوا اعتراضات كثيرة دفاعاً عن قولهم، على من يحمل [ما] على أنها مصدرية، فها هو الزمخشري يقول معنى الآية والله خلقكم وخلق ما تعملونه من الأصنام، فإن قلت كيف يكون الشيء الواحد مخلوقاً لله معمولاً لهم، حيث أوقع خلقه وعملهم عليه جميعاً؟ قلت هذا كما يقال عمل النجار الباب

---

(١) تفسير الرازي جـ٢٦/١٥٠، وانظر المطالب العالية له جـ٩/١٥٤ وما بعدها، ولقد استدل الإمام أبو البركات النسفي بالآية أيضاً حاملاً لها على هذا الوجه، انظر عمدة العقائد للنسفي ص٢١٩

والكرسي... والمراد عمل أشكال هذه الأشياء، وصورها، دون جواهرها، والأصنام جواهر وأشكال، فخالق جواهرها الله، وعاملوا أشكالها الذين يشكلونها بنحتهم...

فإن قلت فما أنكرت أن تكون [ما] مصدرية لا موصولة، ويكون المعنى والله خلقكم وعملكم كما تقوله المجبرة؟ – يقصد بالمجبرة كل من خالف المعتزلة في قولهم في فعل الإنسان بما في ذلك الأشاعرة والماتريدية – قلت أقرب ما يبطل به هذا السؤال بعد بطلانه بحجج العقل والكتاب أن معنى الآية يأباه إباء جلياً، وينبوا عنه نبواً ظاهراً، وذلك أن الله عز وجل قد احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعاً خلق الله تعالى فكيف يعبد المخلوق المخلوق، على أن العابد منهما هو الذى عمل صورة المعبود وشكله، ولولاه لما قدر أن يصور نفسه ويشكلها، ولو قلت والله خلقكم وخلق عملكم لم تكن محتجاً عليهم، ولا كان لكلامك طباق...

ويضيف الزمخشري، أن ما تعملون ترجمة عن قوله تعالى قبل ذلك { قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ}[١]، و[ما] في [ما تنحتون] موصولة لا مقال فيها، فلا يعدل بها عن أختها إلا متعسف متعصب لمذهبه [٢].

---

(١) سورة الصافات / ٩٥ .

(٢) تفسير الكشاف للزمخشرى، ط دار الفكر بدون، جـ٣/٣٤٦، ٣٤٧ .

وإذا كان الزمخشري قد بالغ في حمل [ما] على أنها موصولة، فلقد بـــالغ الإمام ابن المنير، على حمل [ما] على أنهـــا مصـــدرية، قاصـــراً وجـــه الاحتجاج على هذا الحمل، قائلاً يتعين حملها –ما– علـــى المصـــدرية[١] متتبعاً كلام الزمخشري، وما أورده من اعتراضات على حمل [مـــا] علـــى المصدرية، مبطلاً ومفنداً له"[٢]

ولقد وصل الأمر ببعض أئمة الأشاعرة والماتريدية أن يرى أن الأولـــى ترك الاستدلال بهذه الآية، وذلك لما رأى من كثرة اعتراضـــات الخصـــوم على أن [ما] مصدرية، فها هو الإمـــام الـــرازي، بعـــد أن يـــورد كـــلام الزمخشري السابق واعتراضاته على من حمل [ما] على أنها مصدرية – يقول أي الرازي – وأعلم أن هذه السؤالات قوية، وفـــى دلائلنـــا كثـــرة، فالأولى ترك الاستدلال بهذه الآية"[٣].

ثانياً : الاستدلال بالآية قائم على أي وجه حملت [ما] :

لم تقف جهود الأشاعرة والماتريدية، في بيان وجه الاستدلال بهذه الآية، على جعل ما مصدرية، ذلك أن المحققين منهم يرون أن الاستدلال بالآيـــة قائم حتى على اعتبار جعل ما موصولة، ومن هؤلاء الإمام أبـــو المعـــين

---

(١) كلام ابن المنير فى الانتصاف بهامش الكشاف جــ٣/٣٤٦ ٠

(٢) المرجع السابق جــ٣/٣٤٦ ٠

(٣) تفسير الرازى جــ٢٦/١٥١ ٠

النسفي، والإمام السعد التفتازاني، ومن تابعهما على قولهما من أهل التحقيق، كالإمام الظواهري، والشيخ أبى دقيقة.

يقول أبو المعين النسفي "على أنا وإن صرفنا الآية إلى المعمول، وجعلناه كأنه قال، والله خلقكم ومعمولكم، فالاستدلال بالآية باقٍ، لأن الله تعالى لا يكون خالقاً للمعمول، لو لم يكن عملهم مخلوقاً له، لأن ذلك الجسم بدون عمل العباد لا يكون معمولاً، وهو تعالى أثبت الخلق للمعمول، فدل أن العمل الذى صار به الجسم المخلوق معمولاً كان مخلوقاً له حتى جعل المعمول مخلوقاً له[١]

ويؤكد السعد هذا الكلام بقوله : { وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}[٢] أي عملكم، على أن ما مصدرية، لئلا يحتاج إلى حذف الضمير، أو معمولكم، على أن ما موصولة، ويشمل الأفعال، لأنا إذا قلنا أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى أو للعبد؟ لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذى هو الإيجاد، والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الإيجاد والإيقاع، أعنى ما نشاهده، من الحركات والسكنات مثلاً، ثم يضيف السعد – منبهاً– أن الذهول عن هذه النكتة قد يوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية[٣].

---

(١) تبصرة الأدلة جـ٢/٦١٠ .

(٢) سورة الصافات / ٩٦ .

(٣) شرح العقائد النسفية للسعد ص٥٥، شرح المقاصد له جـ٢/٩٨، مجموعة الحواشى على شرح العقائد النسفية ص٣٤١، وانظر التحقيق التام للظواهرى

الدليل الرابع:

الاستدلال بالأحاديث التي وردت في القضاء والقدر، وهذه الأحاديث متواترة في المعنى، وإن كانت ألفاظها آحاداً، يقول الإمام السعد "الأحاديث الواردة في باب القضاء، والقدر وكون الكائنات بتقدير الله، ومشيئته وإن كانت آحاداً إلا أنها متواترة المعنى، كشجاعة على رضى الله عنه، وجود حاتم وكلها صحاح، بنقل الثقاة مثل البخاري، ومسلم وغيرهما"(١).

ومن هذه الأحاديث ما روى عن على رضى الله عنه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع، يشهد أن لا إلــه إلا الله، وأنى رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقــدر خيره وشره(٢).

ومن ذلك أيضاً ما روى عن حذيفة رضى الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته(٣).

ص١١٤، ١١٦، التوحيد لأبى دقيقة جـ٢/٢٠٣، الفصل لابن حزم جـ٢/٨٩، ٩٠، حاشية تحقيق المقام للشيخ البيجورى ص٤٢، ٤٣ .

(١) شرح المقاصد جـ٢/٩٩، ١٠٠ .

(٢) الحديث أخرجه : الحاكم في المستدرك جـ١/٨٧ رقم ٩٠ وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي وأخرجه بن أبى عاصم في كتاب السنة ص٥٩ رقم ١٣٠ .

(٣) الحديث أخرجه : الحاكم في المستدرك جـ١/٨٥ رقم ٨٥، ٨٦، وقال صحيح على شرح مسلم ولم يخرجه ووافقه الذهبي، وأخرجه بن أبى عاصم في كتاب السنة ص١٥٨ رقم ٣٥٧ .

يقول الباقلاني في الاستدلال بهذا الحديث، وصـنعة الصـانع إنمـا هـي بحركاته، وأفعاله سواء كان ذلك في صنعة مباحة أو محظورة ... فصـح بهذا الخبر أن الله تعالى خالق للفاعل منا ولفعله[١] والأحاديث الصـحيحة في هذا الباب كثيرة[٢].

(١) الإنصاف للباقلاني ص٢٠٣ .

(٢) الاعتقاد للبيهقي ص١٤٨ وما بعدها، فقد أورد الإمام البيهقي أحاديث كثيرة تدل على قول أهل السنة من أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد.

المبحث الرابع

القدرة الحادثة و أثرها في الفعل الإنساني عند الأشاعرة والماتريدية :

القدرة والاستطاعة، والقوة، والطاقة عند الأشاعرة والماتريدية بمعنى واحد، بل في مصطلح أهل الكلام -عموماً- على حد تعبير أبى المعين النسفي يريدون بها كلها شيئاً واحداً، إذا أضافوها إلى العباد، ويجعلونها في عرفهم بمنزلة الأسماء المترادفة[١].

ومعناها كما يوضحه الإمام السعد " هي الصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة أفعال شاقة، ويقابلها الضعف"[٢].

---

(١) تبصرة الأدلة جـ٢/٥٤١، وقارن التمهيد للنسفي ص٢٥٧، التوحيد للماتريدي ص٢٥٦، شرح وصية أبى حنيفة لأكمل الدين البابرتى ص٤٠٤، ٤٠٥، عمدة العقائد للنسفي ص٢١٦ .

(٢) شرح المقاصد للسعد جـ١/١٧٥ – ونود أن نشير هنا إلى أن معظم أئمة أهل السنة عندما يتكلمون عن الاستطاعة في مبحث أفعال العباد، فإنما يعنون بها، الاستطاعة التي هي عرض مقارن للفعل، والتي سوف يكون حديثنا فى هذه الفقرة عنها وإن كان بعض أهل السنة وخاصة الماتريدية عندما يتكلمون عن الاستطاعة فإنهم يقسمونها إلى قسمين :

الأول : الاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب، وصحة الآلات، وهذه الاستطاعة متقدمة على الأفعال باتفاق، ولكن حقيقتها ليست بمجعولة عللاً للأفعال، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها، حيث أجرى الله تعالى عادته أن من كان سليم الأعضاء، صحيح الآلات، عندما يقصد الفعل يخلق الله تعالى له القدرة التي هي عرض مقارنة لهذا الفعل،

هذا ونستطيع أن نتناول كلام الأشاعرة والماتريدية في الاسـتطاعة، أو القدرة الحادثة من خلال نقاط ثلاث :

الأولى : إثبات القدرة الحادثة وطرق العلم بهـا.

الثانية : توقـيت هـذه القدرة.

الثالثة : هل القدرة الحادثة تصلح للضدين أم لا؟

وهاك كلام الأشاعرة والماتريدية على هذا النحو من الترتيب.

أولاً : إثبات القدرة الحادثة وطريق العلم بها :

على خلاف مما ذهب إليه الجبرية الخالصة، من نفى قدرة الإنسان أصلاً، ونفى اختياره رأساً، يثبت الأشاعرة والماتريدية للإنسان قـدرة حادثـة، تتعلق بأفعاله الاختياريـة دون الاضـطرارية، ولقـد سـلك الأشـاعرة والماتريدية في إثبات هذه القدرة طرقاً لعل أهمها، من وجهـة نظرنـا – طريق الوجدان، وهو الذى ركز عليه الأشاعرة، وكثير من الماتريدية.

وحاصل القول في هذه الطريق، أن العاقل يجد من نفسه تفرقة ضـرورية بين قيامه وقعوده وكلامه، إذا كان واقعاً بحسب اختياره، وقصده، وبين ما

الثاني : الاستطاعة – التي هي عرض– وهى على حد تعبير أبى المعـين، "معنـى لا يمكن تبيين حده، بمعنى يشار إليه، سوى أنه ليس إلا للفعل وهو عـرض يخلقـه الله تعالى في الحيوان، يفعل به أفعاله الاختيارية، وهو علة الفعل عندنا، فى ذلك تبصرة الأدلة جـ٢/٥٤١، وقارن التوحيد للماتريدي ص٢٥٦ وما بعدها.

يضطر إليه من أعمال، مما لا قدرة له عليـه مـن الزمانـة، والمـرض والحركة من الفالج وغير ذلك.

يقول الآمدي، وأما أهل الحق من الأشاعرة فقد استدلوا على ثبوت القدرة الحادثة بما يجده العاقل من نفسه من التفرقة الضـرورية بـين حركتـه مرتعشاً، وحركته مختاراً، وليست هذه التفرقة راجعة إلى صفتي الحركتين إذ لا اختلاف بين الحركة الاضطرارية والاختيارية، من حيث هي حركة إلا في الاضطرار والاختيار، وذلك من صفة المتحرك لا الحركـة(١)، ويقـول الإمام الإيجي القدرة الحادثة تعرف ويعلم وجودها بالوجدان (٢).

ولتوضيح هذا الكلام، يقول الأشاعرة والماتريديـة ، نفتـرض حـركتين، متحدتين في الجهة والحيز، إلا أن إحداهما ضرورية، والأخرى مكتسـبة، فلا شك أننا نجد تفرقة ضرورية بين هاتين الحركتين، فـإلى أي شـيء ترجع هذه التفرقة لا تخلوا إما أن ترجع إلى نفس الحركتين، وإمـا إلـى ذات المتحرك وإما إلى حال طرأت على الفاعل، وإما أن تكون راجعة إلى صفة زائدة على ذات المتحرك

أما رجوع التفرقة إلى نفس الحركتين فباطل، وذلك لتماثلهما، أما رجـوع التفرقة إلى ذات المتحرك، أو إلى بعضه، فهو أيضاً باطـل، فـإن ذاتـه متحقق في الحالتين، والموجب للاختلاف لابد، وأن يكون مختصاً بإحـدى

---

(١) أبكار الأفكار جـ٢/٢٩٠، ٢٩١، وقارن التمهيد لأبى المعين النسفى ص٢٦١ .

(٢) المواقف بشرحه للجرجانى جـ ٨/٩٢ .

الحالتين دون الأخرى، وإذا بطل رجوع التفرقة إلى نفس الحــركتين، أو إلى ذات المتحرك، تعين رجوعها إلى شيء زائد، ولا يخل هذا الزائد إمـــا أن يكون عدماً، أو وجوداً، أو حالاً لا يتصف بالوجود ولا بالعدم، أما كونه عدماً فهو محال، وذلك لأن العدم نفى محض، والنفي المحض لا يصح أن يكون له تعلق إيجابي، ومحال كذلك أن ترجع التفرقة إلى طروء حال على المتحرك، وذلك لأن الحال لا تطرأ على الجواهر، وإنما تكون تابعة لوجود موجود

وإذا بطل أن ترجع التفرقة إلى هذين الاحتمالين، لم يبــق إلا أن ترجــع التفرقة، بين الحركتين إلى وجود، ثم هذا الوجــود لا يجــوز أن يكــون جوهراً، لأن الجوهر لا أثر له في الجوهر، فتعين أن يكون الزائد عرضاً، وتعين كذلك أن يكون هذا العرض قدرة، إذ كل صفة من صفات المكتسب غير القدرة يتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار، فيصح مثلاً ثبــوت صــفة العلم، والإرادة، والاقتدار منتف أما إذا صح القدرة، فقــد صــح لنـــا مـــا ابتغيناه وأردناه [١].

---

(١) في ذلك تمهيد الباقلاني ص٣٢٣ وما بعدها، الإرشاد لإمـــام الحــرمين ص٢١٥ وما بعدها، شرح الإرشاد لابن ميمون ص٤٣٧ وما بعدها، أبكار الأفكار جــــ٢/٢٩١ وما بعدها، كبرى السنوسي ص٣٤٢ وما بعدها، وقارن ذلك كله بما ذكره الأشــعري في الإبانة ص٧٥، ٧٦، اللمع ص٩٢، ٩٣ .

ثانياً : مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها :

يقرر الأشاعرة والماتريدية أن هذه القدرة الحادثة تقارن المقدور بها، بمعنى أن توقيت حدوث هذه القدرة للعبد يكون مع المقدور بها، فلا تتقدم عليه، ولا تتأخر عنه، وهذا ما يعبر عنه غالباً، بأن الاستطاعة مع الفعل، يقول الإمام أبو حنيفة رحمه الله " نقر بأن الاستطاعة مع الفعل، لا قبل الفعل ولا بعد الفعل"(١)، ويؤكد ذلك الإمام البزدوي قائلاً "القدرة على الفعل، لا تسبق الفعل، بل تكون مع الفعل، وإن القدرة لا بقاء لها، وأبو حنيفة رئيس في هذه المسألة"(٢).

والقول بأن الاستطاعة مع الفعل، لا متقدمة عليه ولا متأخرة عنه، هو محل إجماع من الأشاعرة والماتريدية، يسجل أبو المعين النسفي هذا الإجماع بقوله " قال أصحابنا – الماتريدية وجميع متكلمي أهل الحديث- يقصد الأشاعرة- والنجارية إنها -الاستطاعة- تكون مع الفعل، ومحال تقدمها على الفعل"(٣).

---

(١) انظر وصية الإمام أبى حنيفة بشرحها لأكمل الدين البابرتي ص٤٠٤ .

(٢) انظر أصول الدين للبزدوي ص١١٥ .

(٣) تبصرة الأدلة جـ٢/٥٤٤، التمهيد لأبى المعين النسفي ص٢٥٩، بحر الكلام ص١٤٧، الفقه الأكبر لأبى حنيفة بشرح الملا على القاري ص٨٠، عمدة العقائد لأبى البركات النسفي ص٢١٦ .

ويقول الآمدي "مذهب أهل الحق من الأشاعرة، أن القدرة الحادثة لا تتقدم على مقدورها، ولا تتعلق به قبل حدوثه، بل وقت حدوثه"[١]

منطلق الأشاعرة والماتريدية في قولهم بأن القدرة الحادثة مقارنة للمقدور بها؟

لقد انطلق الأشاعرة والماتريدية في ذلك من تقريرهم أن القدرة الحادثة عرض، ومن منطلق قولهم إن العرض لا يبقى زمانين.

يقول الإمام السنوسي "فالحكم بأن القدرة مقارنة للمقدور بها، ثابت لها من حيث كونها عرضاً"[٢].

إذن، فلما كانت القدرة عرضا من الأعراض، وكانت الأعراض يستحيل بقاؤها، وكان المقدور لابد أن تتعلق به القدرة، لزم على هذه الأصول أن تقارن القدرة المقدور، ولا تتقدم عليه، لأن القدرة لو تقدمت عليه لعدمت في حال وجود المقدور، وقد علمنا العلاقة بين القدرة والمقدور حتى تلازماً[٣].

وتأكيد الأشاعرة والماتريدية على مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها من حيث عرضيتها، إشارة منهم إلى وجوب التفرقة بين القدرة الحادثة وبين القدرة القديمة، التي هي صفة لله عز وجل، فلا ينبغي أن يعمم حكم

---

(١) أبكار الأفكار للآمدي جـ٢/٢٩٦ .

(٢) كبرى السنوسي ص٣٤١ .

(٣) شرح الإرشاد لابن ميمون ص٤٤٢ .

المقارنة على كل قدرة، فيشمل القدرة الإلهية، إذ هي ليست من قبيل الأعراض.

ينص على ذلك إمام الحرمين قائلاً، لو قدرنا سبق الاعتقاد إلى بقاء القدرة الحادثة، لما استحال تقدمها على وقوع مقدورها، ولذلك يجب القطع بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات بها، فلما ثبت أن القدرة الحادثة لا تبقى ترتب على ذلك استحالة تقدمها على المقدور، فإنها لو تقدمت عليه، لوقع المقدور مع انتفاء القدرة وذلك مستحيل[١].

ولقد استدل الأشاعرة والماتريدية على مقارنة القدرة الحادثة للمقدور، بقوله تعالى على لسان صاحب موسى عليه السلام له { قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً}[٢] يوضح ذلك ابن حزم الذى يتفق مع الأشاعرة والماتريدية في هذه المسألة، قائلاً، لم يقل موسى عليه السلام إني مستطيع للصبر، بل صدق قوله في ذلك إذ أقره ولم ينكره، ورجا أن يحدث الله تعالى له استطاعة على الصبر فيصبر"[٣].

---

(١) الإرشاد لإمام الحرمين ص٢١٨، ٢١٩، وقارن شرح الإرشاد لابن ميمون، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، نشر مكتبة الأنجلو بمصر ١٤٠٧هـ، ص٤٤٢، شرح الإرشاد للمقترح، تحقيق د/ فتحي أحمد عبد الرازق، رسالة دكتوراه، مخطوطة بكلية أصول الدين بالقاهرة، ص٣٦٣، كبرى السنوسي ص٣٤١ .

(٢) سورة الكهف / ٦٧ .

(٣) الفصل لابن حزم جـ٢/٧١، وانظر أصول الدين للبزدوي ص١١٧ وما بعدها، تبصرة الأدلة جـ٢/٥٤٢ وما بعدها.

ولكن قد يعترض على كلام الأشاعرة والماتريدية – بأنه على التسليم باستحالة بقاء الأعراض، ولكن ما المانع أن تكون القدرة حاصلة للعبد قبل الفعل، وهى عرض أيضاً، ويفنى كذلك، ولكن تتجدد أمثاله عقيب زواله، فما الذى يمنع من ذلك؟[١]

وهنا يجيب الأشاعرة والماتريدية إجابة دقيقة، حاصلها، أنه ينبغي أن يفهم كلام الأشاعرة والماتريدية هنا فهما جيداً، فإنهم إنما يدعون لزوم وقوع الفعل بدون قدرة إذا كانت القدرة التي سيقع بها الفعل، هي القدرة السابقة، وهى عرض ولا يبقى، فإن وجدت هذه القدرة بعينها قبل الفعل، مع ملاحظة عرضيتها، وعدم بقائها، فعند ذلك وقوع الفعل بلا قدرة لازم لزوماً لا محيص عنه، أما القول بأن لهذه القدرة أمثالاً تتجدد محاولة لتبرير القول بتقدم القدرة فيقال لمن زعم أو افترض هذا الفرض، قد اعترفت بأن القدرة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له، ولا يخل الحال على قولك بتجدد الأمثال من أن تكون هذه القدرة التي وقع بها الفعل، إما أن تكون هي المختصة بهذا الفعل، وعند ذلك تصير القدر السابقة التي هي أمثال لهذه القدرة المقارنة ضائعة، لا يرجى من وجودها، وسبقها، فائدة، بل وجودها كعدمها حيث لم يحصل بها الفعل.

---

(١) الكفاية للصابوني ص١٠٩، وقارن شرح العقائد النسفية ص٦٠، ٦١ .

وإن كانت هذه القدرة المقارنة، إنما هي لفعل آخر يعقبها، وليست بمختصة بما قارنها من فعل، فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة كما قلنا، ولو جاز حصول الفعل بلا قدرة، لجاز حصوله مع العجز -وهو ظاهر الفساد[(١)].

ربما اعترض المعتزلة من أن القدرة لو كانت مقارنة للمقدور، لما كان أحدهما بأن يكون قدرة على صاحبه بأولى من العكس.

وهذا الاعتراض في نظر الأشاعرة والماتريدية واهٍ، فها هي حركة اليد مع حركة المفتاح ودخول الحجر في القدح مع خروج الماء منه، فهذه أفعال متقارنة، والسبب معروف فيها من المسبب [(٢)].

ويؤكد الإمام الصابوني هذا المعنى بقوله "توافقنا على أن الفعل مستحيل، بقدرة سابقة على الفعل بأزمان كثيرة متى كانت معدومة وقت الفعل، فكذا يستحيل -الفعل- بقدرة سابقة عليه بزمان واحد، لأن العدم في الحال لا يتفاوت"[(٣)].

هل تصلح القدرة الحادثة للضدين؟

هل يقدر الإنسان بهذه القدرة التي ثبتت له، على فعل الخير والشر، أو على فعل الطاعة والمعصية؟ وبمعنى آخر هل يأتي الإنسان أفعاله التي

---

(١) تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفي جـ٢/٥٦٠ بتصرف يسير، وقارن الفصل لابن حزم جـ٢/٧١، أصول الدين للبزدوي ص١١٧ .

(٢) تمهيد الباقلاني ص٣٢٧ بتصرف يسير.

(٣) الكفاية في أصول الدين للصابوني ص١٠٩ .

تتنوع إلى طاعة ومعصية بقدرة واحدة؟ أم أنه يحتاج بإزاء كل مقدور إلى قدرة تخصه وتناسبه، بحيث لا تصلح هذه القدرة إلا لهذا المقدور؟!

اختلفت أقوال الأشاعرة والماتريدية في الإجابة على هذا التساؤل، حيث تبنى الأشاعرة وبعض الماتريدية قولا، وتبنى بعض الماتريدية قولا آخر وإليكم تفصيل هذا الكلام:

أولاً : قول الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة إلى أن القدرة الحادثة لا تصلح للضدين، فقدرة الإيمان غير قدرة الكفر، وقدرة الطاعة غير قدرة المعصية، وقد بنى الأشاعرة قولهم هذا على القول بأن القدرة الحادثة مقارنة للمقدور بها، إذ معنى المقارنة أن وجود القدرة مرتبط ومقترن بوجود الفعل، ومن ثم فهناك مناسبة بين القدرة والمقدور بها، وهذا ما يعنيه الأشاعرة بأن قوة الإيمان توفيق، وقوة الكفر خذلان، فأنى تصلح إحداهما للآخر؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه إذا كانت القدرة الحادثة لا تكون إلا مقارنة لمقدورها، فلو صلحت هذه القدرة للضدين، لأدى ذلك إلى جواز اقتران الضدين ووجودهما معاً، وهو محال ظاهر الإحالة.[1].

---

(١) في ذلك اللمع للأشعري ص٩٤، ٩٥، أصول البزدوي ص١٢٣، تبصرة الأدلة جـ٢/٥٤٤، ص٥٨٢، ٥٨٣، الكفاية للصابوني ص١١٠ .

ويقول السعد في ذلك "يتفرع على كون القدرة مـــع الفعــل – أن القـــدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين، أو مثلين أو مختلفين – فإن ما نجده في نفوسنا عند صدور أحد المقدورين، غير ما نجده عند صدور الآخر"[١].

وينص إمام الحرمين على ذلك بقوله القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقـــدور واحد، والأولى بنا بناء هذه المسألة –على التي قبلهـــا– كـــون القـــدرة مقارنة– فنقول في منع تعلق القدرة الحادثة بالضدين، إنهما لـــو تعلقـــت بهما، لقارنتهما ومن ضرورة ذلك اقترانهما –أي وجودهمـــا مقتـــرنين– وهو باطل على الضرورة، فـــإن اســـتحالة اجتمـــاع الضـــدين مدركـــة بالبداهة"[٢].

هذا ولقد تبنى بعض الماتريدية أيضاً، نفس القول من أن القدرة الحادثة لا تصلح للضدين، لعل من أهم هؤلاء الإمام أبو منصور الماتريـــدى فـــأكثر كلامه كما يقول أبو المعين النسفي يدل على أنه يميل إلـــى أن القـــدرة لا تصلح للضدين"[٣]

---

(١) شرح المقاصد جـ١/١٧٨ .

(٢) الإرشاد ص٢٢٣، ٢٢٤، وقارن شرح الإرشاد لابـــن ميمـــون ص٤٤٩، تمهيـــد الباقلاني ص٣٢٦، تبصرة الأدلة جـ٢/٥٨٥، الأشـــعري حمـــودة غرابـــة ص١١١، الفرق الكلامية للمغربي ص٣١١ .

(٣) تبصرة الأدلة جـ٢/٥٤٥، والتوحيد للماتريدي ص٢٦٣ وما بعدها ومن الخطـــأ بمكان أن يحاول بعض الباحثين جعل القول بصلاحية القدرة للضدين قولاً للماتريـــدي،

ولو تأملنا في القول بأن القدرة الحادثة لا تصلح للضدين، وقارنا ذلك بما سبق من اتفاق الأشاعرة والماتريدية على أن القدرة الحادثة، مقارنة للمقدور بها، لوجدنا أن هناك تناسقاً فكرياً، فالقدرة لما كانت مقارنة للمقدور بها، فكأنها متعينة ومتخصصة لهذا المقدور الذى وقع بها، ولما يكون الأمر كذلك، فلا تصلح هذه القدرة لأن يفعل بها فعلين سواء كانا ضدين أو مثلين، وإلا للزم وجود الضدين في آن واحد لملاحظة المقارنة التي قال بها الأشاعرة والماتريدية.

ومن ثم فلا عجب أن ينتج من هذا كله، القول بأن القادر على الطاعة غير قادر على المعصية، في نفس الوقت بقدرة الطاعة [(١)].

هذا ولم يسلم كلام هذا الفريق من الأشاعرة والماتريدية، من أن القدرة الحادثة، لا تصلح للضدين، من إيراد الاعتراضات عليه، لعل أهمها أن ذلك يؤدى إلى أن يكون الكافر في حال كفره غير قادر على الإيمان، الذى هو مكلف به، ويؤدى ذلك إلى أن يكون التكليف بالإيمان وارداً مع عدم القدرة

أو القول بأن الماتريدى قال بهذا القول محاولة منه للوصول إلى رأى المعتزلة، ولعل الباحث قد أراد نيلاً من الأشاعرة بإثبات أن الماتريدى قد فارقهم في هذه المسألة – وهذا خطأ، مقدمة مناهج الأدلة، د/ محمود قاسم ص١١٥، ١١٦ .

(١) اللمع للأشعري ص٩٥ وما بعدها، التمهيد للباقلاني ص٣٢٦، أبكار الأفكار للآمدي جـ٢/٣٠٨ .

عليه، فيكون تكليفاً بما لا يطاق، فيتأدى هذا القول بالمذهب إلى الوقـــوع في الجبر الذى حاول الفرار منه!!! [١].

وإجابة عن هذا الاعتراض نقول، لقد طرح الإمام الأشعري هذا الاعتراض وأجاب عنه بما حاصله، أن ما لا يطاق، الذى ورد في الاعتـــراض يقـــال على معنيين :

أحدهما : مالا نطيقه، لأننا اخترنا ضده، وصرفنا جهدنا إليه.

ثانيهما : ما لا يطـــــاق لعـــــدم القـــــدرة عليه أصلاً.

ولو تأملنا لوجدنا أن اللازم للقول بعدم صلاحية القدرة للضدين، هو مـــالا يطاق بالمعنى الأول، حيث جاء عدم الإطاقة من الإنسان الكـــافر للإيمـــان عندما اختار ضد الإيمان وهو الكفر وصرف قدرته إليه، فكأن الجبر هنـــا على هذا الضد، إنما جاء من اختياره ضده ومن ثم فهو جبـــر لا يســـلب الإرادة ولا المسئولية.

وأما المعنى الثاني لما لا يطاق، فهو غير لازم لكلام الأشاعرة والماتريدية هنا، كيف والأشاعرة والماتريدية يقولون إن هذا الفعل وقع بقدرته أو مع قدرته؟[٢]

---

(١) أبكار الأفكار جـــ٢/٣٠٨، وقارن التمهيد للباقلاني ص٣٣١ وما بعدها.

(٢) هذا المعنى في اللمع للأشـــعري ص٨٩، وقـــارن تمهيـــد البـــاقلاني ص٣٣٢، الأشعري لحمودة غرابة ص١١٢، ١١٣ .

ولقد أكد الإسفراييني هذا التخريج الذى خرجه الأشعري فيما يحكيه عنـــه الإمام أبو المعين النسفي[١]

ويجيب الآمدي كذلك "إن عنيتم بكونه مضطراً، أن فعلــه غيــر مقــدور، فممنوع، وإن عنيتم بكونه مضطراً، أن مقدوره، ومتعلق قدرته متعــين، وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواه، فهذا هو عين ما رمناه،. [٢]

ويدفع أبو المعين النسفي هذا الاعتراض مبيناً أنه إذا لم يكن مع الكــافر حالة كفره قدرة الإيمان، إلا أن انعدام قدرة الإيمان كــان بتضــييعه هــو لاشتغاله بضده –أي الكفر–، لا بمنع القدرة عنه، ومن منع عنه القــدرة، فهو معذور، أما من ضيع القدرة فهو غير معذور بل معاتب ومعاقب، فإن الله تعالى، قد أجرى عادته أن من كانت له أعضاء صــحيحة، وأســباب سليمة لو قصد فعلاً أعطاه الله تعالى قدرة ذلك الفعل وفى المثــال الــذى معنا، لم يعطه قدرة الإيمان لإعراضه عنه، وأعطاه قدرة الكفر لاشــتغاله به، فكان مضيعاً لقدرة الإيمان[٣].

ثانياً : قول بعض الماتريدية في صلاحية القدرة للضدين :

ذهب بعض الماتريدية إلى أن القدرة الحادثة تصلح للضدين متمسكين في ذلك، بما روى عن الإمام أبى حنيفة من أن القدرة الحادثة تصلح للضدين،

---

(١) تبصرة الأدلة جـ٢/٥٨٦، ٥٨٧ .

(٢) أبكار الأفكار للآمدي جـ٢/٣١٣ .

(٣) تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفي جـ٢/٥٨٧، ٥٨٨ بتصرف يسير.

يقول الإمام أبو منصور الماتريدى "قال جماعة هـــي –القـــدرة– تصـــلح للأمرين جميعاً، وهو قول أبى حنيفة وجماعته"[١].

وربما أشكل قول أبى حنيفة بأن القدرة الحادثة تصلح للضدين؟، فهل هو قائل ببقائها، حتى تصلح للضدين، فيكون قائلاً بتقدمها على الفعل، وكيف نوفق بين قوله هنا بالصلاحية، مع اعترافه وإقراره الذى لم يبرح آذاننـــا بعد، من أن القدرة الحادثة أو الاستطاعة مع الفعل، والذى ذكرناه قبل.؟!

يجتهد أئمة الماتريدية هنا لتوضيح هذا الإشكال، فها هو كل من البزدوي، وأبى المعين النسفي يحاولان إزالة الإشكال فيوضحان، أن مراد أبى حنيفة ومن تبعه بهذه العبارة، أن الاستطاعة، والقدرة التي حصل بهـــا الكفـــر، صالحة له، ولا تصلح للإيمان حال اقترانها بالكفر، ولكن لو اقترنت نفس هذه القدرة بالإيمان بدلاً من اقترانها بالكفر، لصلحت له كذلك، فالصلاحية عن طريق البدل هنا تعنى، أن قدرة كل فعل تصلح للفعـــل الآخـــر، علـــى طريق البدل، لا على طريق البقاء – احترازاً عن قول المعتزلـــة– علـــى معنى أنه لو كان مكان هذا الفعل، فعل آخر لصلحت له[٢].

---

(١) التوحيد للماتريدي ص٢٦٣، وقارن إشارات المرام للبياضي ص٢٤٣ وما بعدها، الكفاية للصابوني ص١١٠، وقارن تبصرة الأدلـــة جـــ٢/٥٤٤، إشـــارات المـــرام ص٢٤٣.

(٢) أصول الدين للبزدوي ص١٢٣، تبصرة الأدلة جــ٢/٥٤٤ بتصرف يسير.

ويزيد ملا على القاري الأمر توضيحاً بقوله، إن القدرة صالحة للضـــدين عند أبى حنيفة، حتى إن القدرة المصروفة إلى الكفر، هي بعينها القـــدرة التي تصرف إلى الإيمان، لا اختلاف إلا فـــي التعلـــق، وهـــو لا يوجـــب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنـــه صرف قدرته إلى الكفر، وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب، من هذا الباب[١].

وجه قول أبى حنيفة ومن تبعه:

احتج هذا الفريق في تأييد قوله بعدة وجوه منها :

الوجه الأول: أنهم قاسوا القدرة، من حيث إنها سبب من أســباب الفعـل، على بقية الأسباب والآلات، ولما كانت الآلات المعدة، للفعل تصلح للضدين فاللسان مثلاً يصلح للصدق والكذب، قـــالوا إن القـــدرة الحادثـــة تصـــلح للضدين، كبقية الأسباب والآلات [٢].

الوجه الثاني: أراد هذا الفريق أن يتحاشى ما قد يرد على القـــول بعـــدم صلاحية القدرة للضدين، من اعتراضات، كلزوم تكليف ما لا يطاق مـــثلاً، ولذا نرى أبا المعين النسفي يقول "القدرة لو كانت لا تصلح للضدين، لكان

---

(١) الفقه الأكبر بشرحه لملا على القاري ص٨٧، ٨٨، وانظر نظم الفرائد لشيخ زادة ص٤٤٦ وما بعدها.

(٢) الكفاية للصابوني ص١١٠، تبصرة الأدلـــة جـــ٢/٥٨٣، التوحيـــد للماتريـــدي ص٢٦٣ .

فيه تكليف مالا يطاق، على ما بينا أن الكافر مأمور بالإيمان، فلو لم تكـن معه القدرة الصالحة للإيمان، لكان فيه تكليف مالا يطاق"[(١)].

الوجه الثالث : يرى أصحاب هذا القول، أن الشيء الذى يتأتى به شـيء واحد، ولا يتأتى منه ضده، يكون الحاصل منه حاصلاً بالطبع لا بالاختيار، كالثلج مثلاً فإنه يحصل به التبريد دون التسخين، وكالنار التي هي علـى العكس من ذلك، فلو كانت القدرة الحادثة لا تصلح للضدين، لأدى ذلك إلى القول بالاضطرار لا بالاختيار، يقول أبو المعين: إن قـدرة الكفـر التـي وجدت في الكافر لو كانت غير صالحة للإيمان، ولا تصلح إلا للكفر، لكان لا يتمكن الكافر المختص بقدرة الكفر أن ينفك عن الكفر وأن يعدل عنـه، وأن يأتي بالإيمان، وهذا بدوره يؤدى إلى أمرين باطلين، تكليف ما لـيس في الوسع، أو ارتفاع الفرق بين المضطر، والقادر، والفرق بينهما معلوم بالاضطرار[(٢)]

هذا وبرغم محاولة هذا الفريق الاحتجاج على قوله، ومن محاولته تفادى اعتراضات قد ترد على القول الأول – إلا أننا نرى– من جانبنا– أن القول الذى تبناه الأشاعرة وبعض الماتريدية من أن القدرة الحادثـة لا تصـلح للضدين، أسلم وأولى بالقبول، ذلك – لأنه كما ذكرنا قبل – يتسق تمامـاً مع ما أجمع عليه الأشاعرة والماتريدية، من كون القدرة الحادثة مقارنـة

---

(١) تبصرة الأدلة جـ٢/٥٨٣ .

(٢) السابق جـ٢/٥٨٤ بتصرف، التوحيد للماتريدي ص٢٦٣.

للمقدور بها، وما تحرج منه هذا الفريق من لزوم عدم الفرق بين الفعـل المقدور والفعل الاضطراري، فقد بينا اندفاعه فيما سبق.

الخاتمة

نقف هنا لنرصد أهم النقاط التي توصلنا اليها خلال البحث ومن ذلك:

١- لا شك في فساد قول الجبرية، ويأتي فساد قول الجبرية من نفيهم عن الإنسان القدرة والإرادة أصلاً، مما لزمه أن تكون الأفعال كلها عندهم بمثابة واحدة، لا فرق بين ما هو اختياري وبين ما هو اضطراري.

٢- وكذلك رأى القدرية الأوائل، نجد أنه هو الآخر قد حمل دليل فساده حيث تصادم هذا القول مع ما ثبت لله تعالى من شمول العلم، وعموم تعلقه بكل شيء واجب أو جائز، أو مستحيل، وفى ذلك ما يكفى دليلاً على فساد هذا القول.

٣- ثمة اتفاق يجمع الأشاعرة والماتريدية يتمثل في رفض كل منهما لقول كل من الجبرية، والمعتزلة، كحل لمسألة الإنسانيات، وكذلك في اتفاقهما على أن العبد غير فاعل استقلالاً.

٤- دارت أقوال الأشاعرة والماتريدية بالنسبة للإنسانيات في هذا الإطار المتوسط بين أقوال الجبرية، وأقوال المعتزلة.

٥- راعى الأشاعرة والماتريدية ما ثبت من عموم خالقيته تعالى لكل شيء، وما دل عليه الشرع من أن للإنسان أفعالاً كلف بها، أمراً ونهياً، فحققا الأمرين معا وقالوا بالكسب.

ونرى أنه بتبني الأشاعرة والماتريدية القول بأن الفعل الإنساني خلـــق لله تعالى وكسب للعباد، حافظ الأشاعرة والماتريدية بذلك على ما أطبق عليه السلف من أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

وبناء على ذلك نرى أن موقف الأشاعرة والماتريدية من مسألة أفعال الإنسان، هو أقرب المواقف للحق، وذلك لتفاديه ما يلزم علـــى بقيـــة المواقف من محظورات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

ثبت بأهم المصادر والمراجع

١- ابن المنير، أحمد بن محمد الإسكندري، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، بهامش تفسير الكشاف للزمخشري، ط دار الفكر بدون.

٢- ابن الهمام، كمال الدين، المسايرة في علم الكلام، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، ط مكتبة المحمودية، الأولى.

٣- أبو دقيقة، الشيخ محمود، القول السديد في علم التوحيد، تحقيق أ.د/ عوض الله جاد حجازي ط مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٥هـ.

٤- أبو زهرة، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ط دار الفكر العربي، بدون.

٥- الإسفراييني أبو المظفر طاهر بن شاهفور، التبصير في الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط عالم الكتب، بيروت، الأولى، ١٤٠٣هـ

٦- الأشعري، أبو الحسن على بن إسماعيل، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق د/ حمودة غرابة، ط١٤١١هـ.

٧- الأشعري، أبو الحسن على بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، ط المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١١هـ.

٨- الأصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، ط دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون.

٩- الألوسى شهاب الدين محمود شكري، روح المعاني فـــي تفســـير القرآن العظيم، ط إدارة الطباعة المنيرية، بيروت، لبنان.

١٠- الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيـــق أ.د/ أحمد المهدى ط دار الكتب المصـــرية، مصـــر، الأولـــى ١٤٢٣هــــ، ٢٠٠٢م.

١١- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكـــلام بشـــرح السيد الشريف الجرجاني، ط بيروت، الأولى، ١٤١٩.

١٢- البابرتي، أكمل الدين، شرح وصية الإمام أبى حنيفـــة،، تحقيـــق ودراسة أ/ربيع خليفة عبد الصادق، رسالة ماجستير مخطوطة، بكليـــة أصول الدين، القاهرة.

١٣- الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخـــيص الـــدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط مؤسسة الكتب الثقافيـــة، بيـــروت، ١٤١٤هــ.

١٤- البزدوي، أبو اليسر محمد بن عبد الكريم، أصول الدين، تحقيـــق هانز بيترلنس، ط الحلبى، القاهرة ١٩٨٣م.

١٥- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الـــدين، ط دار المدينـــة، بيروت ١٣٤٦هــ

١٦- البياضي، كمال الدين أحمد، إشارات المرام، تحقيق يوسف عبـــد الرازق، ط الحلبى، القاهرة، ١٣٦٨هــ.

١٧- البيجوري، إبراهيم بن أحمد، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ط ١٤٠٦هـ.

١٨- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة، ط دار السلام العالمية القاهرة بدون.

١٩- التفتازاني، سعد الدين بن عمر، شرح المقاصد في أصول الدين، ط تركيا، ١٢٧٧هـ.

٢٠- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق د/محمد يوسف موسى، ط الخانجي، القاهرة، ١٩٥٠م.

٢١- الجويني، عبد الملك بن يوسف، العقيدة النظامية، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، نشر المكتبة الأزهرية، ١٤١٢هـ.

٢٢- حمودة غرابة الدكتور، الأشعري أبو الحسن، ط مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٣هـ.

٢٣- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، ط مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦هـ.

٢٤- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ط دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.

٢٥- الزمخشري، جار الله أبو القاسم، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، ط دار الفكر، بدون.

٢٦- زهدي، الدكتور زهدي جار الله، المعتزلة، ط مصر، ١٣٦٦هـ.

٢٧- السباعي، محمود أبو السعود صالح، حاشية السباعي على شرح خريدة أبى البركات الدردير في التوحيد، ط أولى، القاهرة، ١٣٣١هـ.

٢٨- السنوسي، محمد بن يوسف، عمدة عقيدة أهل التوحيد، الكبرى، ط الحلبى ١٣٥٤هـ.

٢٩- الشرقاوي، عبد الله، حاشية الشرقاوي على الهدهدي، ط عيسى الحلبى القاهرة.

٣٠- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق أ/ أحمد فهمى محمد، ط دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١- شيخ زادة، عبد الرحيم بن على، نظم الفرائد وجمع الفوائد، تحقيق ودراسة أ/جميل إبراهيم السيد، رسالة ماجستير، مخطوطة بكلية أصول الدين بالقاهرة، تحت رقم ٢٠٣١.

٣٢- الصابوني، نور الدين أحمد بن أبى بكر، البداية من الكفاية في أصول الدين، تحقيق د/ فتح الله خليف، ط دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م.

٣٣- طاش كبرى زادة، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ط دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون.

٣٤- عبد الحليم محمود الدكتور، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط دار المعارف، بدون.

٣٥- الغزالي، محمد بن محمد حجة الإسلام، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، ط مكتبة الجندي، القاهرة.

٣٦- قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد، المغنى في أبـــواب التوحيـــد والعدل، ط المؤسسة المصرية العامة للتأليف.

٣٧- قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد، تنزيه القرآن عن المطـــاعن، ط دار النهضة الحديثة، بيروت.

٣٨- قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد، شـــرح الأصـــول الخمســـة، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، ط مكتبة وهبة، ١٤٠٨هـــ

٣٩- الكوراني، إبراهيم ابن حسن، قصد السبيل فـــي حـــل مشـــكلات التوحيد، مخطوط بدار الكتب المصـــرية، علـــم الكـــلام طلعـــت/ ٣٢٨ ميكروفيلم رقم ٨٠٤٩.

٤٠- الكوراني، إبراهيم ابن حسن، مسلك السداد إلى مسألة خلق أفعال العباد، مخطوط بدار الكتب المصرية عقائد تيمور/ ٢٥٧ ميكروفيلم رقم ٢٩٩٣٧.

٤١- الماتريدى، أبو منصور محمد، كتاب التوحيد، تحقيق د/ فتح الله خليف، ط دار الجامعات المصرية، بدون.

٤٢- النسفي، أبو البركات، عمدة العقائد، تحقيق ودراسة أ/ إبـــراهيم عبد الشافي، رسالة ماجستير مخطوطة، بكلية أصول الدين، القـــاهرة، تحت رقم ٧٥٠.

٤٣- النسفي، أبو المعين محمد بن ميمون، تبصرة الأدلة في أصـــول الدين، تحقيق كلود سلامه، ط المعهـــد العلمـــي الفرنســـي للدراســـات العربية، دمشق، ١٩٩٠م.

Almasadir &almarajie

1- abin almunir, 'ahmad bin muhamad al'iiskandari, alaintisaf fima tadamanah alkashaf min alaietizali, bihamish tafsir alkishaf lilzumakhshari, t dar alfikr biduni.

2- abn alhamam, kamal aldiyn, almusayarat fi eilm alkalami, tahqiq muhamad mahyaa aldiyn eabd alhamid, t maktabat almahmudit, al'uwlaa.

3- 'abu daqiqati, alshaykh mahmud, alqawl alsadid fi eilm altawhida, tahqiq 'a.di/ eawad allah jad hijazi t majamae albuhuth al'iislamiati, 1415hi.

4-'abu zahrata, muhamad 'abu zahrata, tarikh almadhahib al'iislamiati, t dar alfikr alearabii, biduni.

5- al'iisfrayiniu 'abu almuzafar tahir bin shahfur, altabsir fi aldiyn, tahqiq kamal yusif alhut, t ealim alkutab, bayrut, al'uwlaa, 1403h

6- al'asheari, 'abu alhasan ealaa bin 'iismaeil, allamae fi alradi ealaa 'ahl alziygh walbidae, tahqiq du/ hamuwdat gharabata, ta1411h.

7- al'asheari, 'abu alhasan ealaa bin 'iismaeil, maqalat al'iislamiiyna, tahqiq muhamad mahyaa aldiyn eabd alhamid, t almaktabat aleasriati, bayrut, 1411h.

8- al'asfahani, husayn bin muhamad, almufradat fi ghurayb alqurani, tahqiq muhamad sayid alkilany, t dar almaerifati, bayrut, lubnan, bidun.

9- al'alusaa shihab aldiyn mahmud shakri, ruh almaeani fi tafsir alquran aleazimi, t 'iidarat altibaeat almuniriati, bayrut, lubnan.

10- alamdi, sayf aldiyn, 'abkar al'afkar fi 'usul aldiyn, tahqiq 'a.da/ 'ahmad almahdaa t dar alkutub almisriatu, masir, al'uwlaa 1423h, 2002m.

11- al'iiji, eabd alrahman bin 'ahmadu, almawaqif fi eilm alkalam bisharh alsayid alsharif aljirjani, t bayrut, al'uwlaa ،1419.

12- albabirti, 'akmal aldiyn, sharh wasiat al'iimam 'abaa hanifat,, tahqiq wadirasat 'a/rbie khalifat eabd alsaadiq, risalat majistir makhtutatan, bikuliyat 'usul aldiyn, alqahirati.

13- albaqlani, 'abu bakr bin altayb, tamhid al'awayil watalkhis aldalayil, tahqiq eimad aldiyn 'ahmad haydar, t muasasat alkutub althaqafiati, bayrut, 1414h.

14- albizdiwi, 'abu alyusr muhamad bin eabd alkarim, 'usul aldiyn, tahqiq hanz bitirlins, t alhalbaa, alqahirat 1983m.

15- albaghdadi, eabd alqahir bin tahir, 'usul aldiyn, t dar almadinati, bayrut 1346h

16- albyady, kamal aldiyn 'ahmadu, 'iisharat almarami, tahqiq yusif eabd alraaziq, t alhalbaa, alqahiratu, 1368hi.

17- albijuri, 'iibrahim bin 'ahmadu, tuhfat almurid ealaa jawharat altawhidi, t 1406hi.

18- albihaqi, 'abu bakr 'ahmad bin alhusayn, alaietiqad ealaa madhhab 'ahl alsunat waljamaeati, t dar alsalam alealamiat alqahirat bidun.

19- altiftazani, saed aldiyn bin eumra, sharh almaqasid fi 'usul aldiyn, t turkia, 1277hi.

20- aljuini, eabd almalik bin eabd allah, al'iirshad 'iilaa qawatie al'adilati, tahqiq du/muhamad yusif musaa, t alkhanji, alqahirati, 1950m.

21- aljuini, eabd almalik bin yusif, aleaqidat alnizamiati, tahqiq alshaykh muhamad zahid alkuthari, nashr almaktabat al'azhariati, 1412h.

22- hmudat gharabat aldukturu, al'asheariu 'abu alhasan, t majamae albuhuth al'iislamiat 1393hi.

23- alraazi, fakhr aldiyn muhamad bin eumra, al'arbaein fi 'usul aldiyni, t maktabat alkuliyaat al'azhariati, alqahiratu, 1406hi.

24- alraazi, fakhr aldiyn muhamad bin eumra, mafatih alghib, t dar alfikri, bayrut, 1414h.

25- alzamakhshari, jar allah 'abu alqasama, alkashaf ean haqayiq altanzil waeuyun al'aqawili, t dar alfikri, biduni.

26- zahdi, alduktur zahdi jar allah, almuetazilati, t masr, 1366h.

27- alsabaei, mahmud 'abu alsueud salihi, hashiat alsubaeiu ealaa sharh kharidat 'abaa albarakat aldardir fi altawhidi, t 'uwlaa, alqahirati, 1331hi.

28- alsanusi, muhamad bin yusif, eumdat eaqidat 'ahl altawhidi, alkubraa, t alhalbaa 1354hi.

29- alsharqawi, eabd allah, hashiat alsharqawi ealaa alhadhadi, t eisaa alhalbaa alqahirati.

30- alshahristani, muhamad bin eabd alkrim, almilal walnahla, tahqiq 'a/ 'ahmad fahmaa muhamad, t dar alkutub aleilmiati, bayrut.

31- shikh zadat, eabd alrahim bin ealaa, nuzam alfarayid wajamae alfawayida, tahqiq wadirasat 'a/jamil 'iibrahim alsayida, risalat majstir, makhtutat bikuliyat 'usul aldiyn bialqahirati, taht raqm 2031.

32- alsaabuni, nur aldiyn 'ahmad bin 'abaa bakr, albidayat min alkifayat fi 'usul aldiyn, tahqiq du/ fath allah khalif, t dar almaearifi, alqahirata, 1969m.

33- tash kubraa zadat, 'ahmad bin mustafaa, miftah alsaeadat t dar alkutub alhadithati, alqahirati, bidun.

34- eabd alhalim mahmud aldukturu, altafkir alfalsafiu fi al'iislami, t dar almaearifi, biduni.

35- alghazali, muhamad bin muhamad hujat al'iislami, alaiqtisad fi alaietiqadi, tahqiq alshaykh muhamad mustafaa 'abu aleala, t maktabat aljundi, alqahirati.

36- qadaa alqudaat eabd aljabaar bin 'ahmadu, almughanaa fi 'abwab altawhid waleadli, t almuasasat almisriat aleamat liltaalifi.

37- qadaa alqudaat eabd aljabaar bin 'ahmad, tanzih alquran ean almataeini, t dar alnahdat alhadithati, bayrut.

38- qadaa alqudaat eabd aljabaar bin 'ahmad, sharh al'usul alkhamsati, tahqiq du/ eabd alkarim euthman, t maktabat wahbata, 1408h

39- alkurani, 'iibrahim abn hasan, qasad alsabil fi hali mushkilat altawhidi, makhtut bidar alkutub almisriati, eilm alkalam talaeat/ 328 mikrufilm raqm 8049.

40- alkurani, 'iibrahim aibn hasana, maslak alsadad 'iilaa mas'alat khalq 'afeal aleabadi, makhtut bidar alkutub almisriat eaqayid timur/ 257 mikrufilm raqm 29937.

41- almatiridaa ،'abu mansur muhamad, kitab altawhida, tahqiq du/ fath allah khalif, t dar aljamieat almisriati, biduni.

42- alnsfi, 'abu albarkati, eumdat aleaqayidi, tahqiq wadirasat 'a/ 'iibrahim eabd alshaafi, risalat majistir makhtutatun, bikulyat 'usul aldiyn, alqahirati, taht raqm 750.

43- alnsfi, 'abu almueayn muhamad bin mimun, tabsirat al'adilat fi 'usul aldiyn, tahqiq klud salamuhu, t almaehad aleilmiu alfaransiu lildirasat alearabiati, dimashqa, 1990m.